

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



**TESIS DOCTORAL**

**Gabriel Marcel, del existente concreto al tú absoluto, desde  
la crítica del concepto racionalista de objetividad**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Feliciano Blazquez Carmona**

DIRECTOR:

**Ángel González Álvarez**

**Madrid, 2015**

TP  
1984  
018

Feliciano Blázquez Carmona



x - 53-270134-7

GABRIEL MARCEL: DEL EXISTENTE CONCRETO AL TU ABSOLUTO,  
DESDE LA CRITICA DEL CONCEPTO RACIONALISTA DE OBJETIVIDAD

Departamento de Metafísica  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1984



**Colección Tesis Doctorales. Nº 18/84**

**© Feliciano Blazquez Carmona**  
**Edita e imprime la Editorial de la Universidad**  
**Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía**  
**Noviciado, 3 Madrid-8**  
**Madrid, 1984**  
**Xerox 9200 XB 480**  
**Depósito Legal: M-1617-1984**

Feliciano BLAZQUEZ CARMONA

GABRIEL MARCEL: DEL EXISTENTE CONCRETO  
AL TU ABSOLUTO DESDE LA CRITICA DEL  
CONCEPTO RACIONALISTA DE "OBJETIVIDAD"  
(Tesis Doctoral)

Director: Profesor catedrático

Dr. Angel GONZALEZ ALVAREZ

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
Facultad de FILOSOFIA Y CIENCIAS  
DE LA EDUCACION  
Departamento de METAFISICA  
Año 1982





I

A la memoria de GABRIEL MARCEL, maestro y amigo, en cuya casa de 21 rue de Tournon, París, tuve el inolvidable privilegio de seguir varios de sus cursos. El corrigió pacientemente mis primeros apuntes.

Por fidelidad a su memoria y pensando en la posteridad histórica ofrezco un documento de primera mano, en el que ofrece numerosas e importantes observaciones.

A la afectuosa acogida del profesor GONZALEZ ALVAREZ, cuya benevolente disposición hacia mi persona es antigua.

A la cariñosa comprensión de mi mujer: Celia RUIZ ALONSO.

Mr. Gabriel MARCEL  
21, rue de Tournon  
PARIS VIème

II

Paris, le 13 Janvier 1970

Monsieur Feliciano Elazquez Carmon  
Calle Nunez de Balboa Nº 44 - 6º  
MADRID I  
ESPAGNE

Cher Monsieur,

J'ai pris connaissance de votre chapitre  
biographique et voici quelques observations que je crois  
devoir vous présenter :

P. 4 - Je suis né non pas exactement dans le  
quartier de la Plaine Monceau, mais au dessus de l'Eglise  
Saint Augustin.

Il n'est pas exact de dire que je n'ai pas  
eu d'enfance. J'ai été un enfant comme tous les autres,  
mais mon enfance a été assombrie par la mort de ma mère et  
par le fait que j'étais un enfant unique.

Mon père a été directeur des Beaux Arts, et  
non pas de l'Académie des Beaux Arts. Il y est du reste resté  
très peu de temps et s'est fait du tort par son indépend  
ce excessive. Il ne voulait tenir aucun compte des recomman  
dations politiques.

III

P. 6 - Mon texte sur la famille est commandé par une réflexion d'ordre général et qui ne porte pas spécialement sur mon cas personnel et assez singulier.

P. 9 - Le compositeur du Quatuor en Fa dièse, est très différent de mon père : ce qui leur est commun, c'est l'idée d'un certain primat des valeurs esthétiques et un manque de rigueur dans la façon de considérer les rapports entre homme et femme, qui contrastait avec le puritanisme de ma tante.

P. 11 - Il est exact que Un Homme de Dieu est de loin la pièce qui a été le plus souvent représentée. Ce n'est pas la meilleure ni la plus représentative : je préfère en particulier Le Chemin de Crête, le Dard, et surtout le Signe de la Croix.

P. 15 - Parmi les poèmes que j'ai mis en musique, il n'y en a qu'un de Hölderlin, et un de Hofmannsthal. Il y en a aussi trois de Lao-Tsé, dans la version allemande.

P. 16 - L'étude sur Royce a paru <sup>dans</sup> la Revue de Métaphysique et de Morale en 1917-1918, et en volume en 1937

P. 17 - Il est probablement excessif de dire que ma pensée existentielle - je n'aime pas le mot existentialiste - n'a rien à voir avec celle de Kierkegaard. Ce qui leur est commun en tout cas, c'est le refus opposé à l'idée du savoir absolu sous toutes ses formes.

P. 17 - La distinction entre Problème et Mystère, si elle est déjà pressentie à la fin de l'Iconoclaste, ne s'est formulée à moi que beaucoup plus tard, lorsque j'ai préparé ma communication à la Société Philosophique de Marseille et qui devait s'appeler : Positions et Approche Concrète du Mystère Ontologique.

P. 20 - Lorsque j'ai écrit Le Mort de Demain, je n'avais pas du tout encore formulé la distinction entre problème et mystère. Parmi les pièces de cette époque, l'Iconoclaste me paraît être la seule où elle soit encore virtuellement présente.

P. 21 - Il ne faut pas confondre la licence qui est un examen, que j'ai passé en 1908 et le concours de l'agrégation que j'ai passé en 1910 et qui m'a permis d'accéder au professorat.

P. 21 - Le Coeurs des Autres date de 1920 et la Chapelle Ardente de 1922. C'est aussi pendant cette période que j'ai écrit un Homme de Dieu.

P. 22 - Là où vous parlez de la Collection Etrangère, il y a une certaine confusion. J'ai été lecteur chez PION pendant plusieurs années, avant que Charles Du Bos me confie la collection à laquelle je devais donner le nom de Feux Croisés, en 1927, si je ne me trompe. J'étais également lecteur chez Bernard Grasset. Je collaborais alors à plusieurs revues, mais surtout à l'Europe Nouvelle. Je ne suis entré aux Nouvelles Littéraires, comme critique dramatique, qu'en 1945. C'est sans doute un peu sous l'influen-

v  
ce de Charles Du Bos que je me suis converti au catholicisme. Mais je ne peux pas dire que Mauriac m'ait vraiment influencé. Ce qui est vrai, c'est seulement, que dans une lettre qu'il m'écrivit à la suite d'un article que j'avais publié au sujet d'un de ses livres, il me demanda pourquoi je n'adhérerais pas à la religion chrétienne, et cette question fut pour moi comme un appel auquel je répondis, comme vous le savez.

P. 22 Je n'ai rencontré Jaspers qu'une seule fois, à Bâle beaucoup plus tard, mais il est exact que la lecture du Système de Philosophie, en 1933, sans m'influencer vraiment me marqua sans aucun doute dans la mesure où j'ai trouvé une convergence avec ma propre pensée. Il ne faut pas parler de nihilisme à propos de Heidegger. Et ce mot ne s'applique même à Sartre que dans une mesure assez faible.

P. 23 - En ce qui concerne la thèse, il faut bien préciser que je n'en ai écrit que les premiers chapitres en 1913-1914, et qu'ils portaient sur l'intelligibilité en général.. J'ai ensuite abandonné ce projet initial.

Telles sont les rectifications que j'ai cru devoir apporter à votre texte.

Veuillez agréer l'assurance de mes sentiments sympathiquement dévoués.

*G. Marcel*

Gabriel MARCEL  
de l'Institut

P.J. I texte  
Les x a été enlevé dans le texte original  
indiquant les passages cités pour corrections

VI

I N D I C E  
=====

INTRODUCCION.....pp.1-90

CAPITULO I

LA BUSQUEDA RELIGIOSA: PREOCUPACION  
CENTRAL EN EL PENSAMIENTO DE GABRIEL  
MARCEL (pp.92-141)

1. Apertura a lo metaempírico.....pp.92-96
2. La instancia religiosa  
    en Gabriel Marcel.....pp.96-108
3. Conversión existencial.....pp.108-117
4. Gabriel Marcel frente a  
    Léon Brunschvich.....pp.117-127
5. Conversión religiosa.....pp.127-141

CAPITULO II

APROXIMACION CRITICA A LA OBRA  
Y METODOLOGIA DE GABRIEL MARCEL (pp.142-204)

1. Teatro y filosofía.....pp. 142-146
2. Obras dramáticas.....pp. 146-169
3. Trasfondo filosófico del  
    teatro de Gabriel Marcel.....pp. 169-184
4. Obra filosófica.....pp. 184-198
5. Metodología marceliana.....pp. 198-204

VII .

CAPITULO III

FUENTES Y REFERENCIAS FILOSOFICAS

EN LA OBRA DE GABRIEL MARCEL (204-240)

1. Lecturas de Marcel..... pp.207-215
2. Bergson y su filosofía de  
fidelidad a lo real..... pp.215-219
3. Kierkegaard, Jaspers y Heidegger.. pp.220-229
4. Otras vecindades filosóficas..... pp.229-231
5. En las antípodas de Sartre..... pp.231-234
6. Historia, biografía y  
pensamiento..... pp.235-240.

CAPITULO IV

IDEALISMO Y POSITIVISMO: DOS

ESQUEMAS REDUCCIONISTAS DE

EXPLICACIÓN DE LA REALIDAD (241-289)

1. El dogmatismo idealista..... pp.248-253
2. El Dios del idealismo..... pp.254-261
3. Más allá del "cogito"..... pp.261-266
4. El naturalismo positivista..... pp.267-284
5. El Dios del positivismo..... pp.284-289

CAPITULO V

CRITICA DEL "SABER OBJETIVO" DESDE

LA "ENCARNACION": SITUACION FUNDA-

MENTAL DEL HOMBRE Y "PUNTO CENTRAL

DE LA METAFISICA" (290-340)



## VIII

1. Carácter disolvente del  
"saber objetivo"..... pp.290-295
2. La encarnación: dato central  
de la metafísica..... pp.296-304
3. Los rasgos-clave de la "objetividad" pp.304-316
4. De la objetividad a la presencia.... pp.316-320
5. Existencia intersubjetiva..... pp.321-340

INDICE  
=====

CAPITULO VI

METODOLOGIA DEL MISTERIO

(pp.341-413)

1. Formulación de la idea de misterio.....pp.347-356.
2. Problema y misterio.....pp.356-358.
3. Rasgos de lo problemático.....pp.358-368.
4. Filosofía del misterio.....pp.368-409.
5. Ontología de la Invocación.....pp.409-413.

CAPITULO VII

DE LA DIALECTICA A LA INVOCACION

(pp.414-460)

1. No hablar de Dios con el lenguaje de la  
ciencia.....pp.415-419.
2. El Dios de la teodicea.....pp.419-428.
3. ¿Callar sobre Dios?.....pp.428-436.
4. Las pruebas no son convincentes.....pp.436-448.
5. Un nuevo lenguaje sobre Dios.....pp.448-460.

CAPITULO VIII

FIDELIDAD, ESPERANZA Y AMOR: FENOMENOLOGIA  
E HIPERFENOMENOLOGIA

(pp.461-514)

I. Fidelidad

- I.1. La tragedia de la fidelidad.....pp.463-467 .
- I.2. Constancia y fidelidad.....pp.467-475 .
- I.3. Fidelidad y fe.....pp.475-477.

II. La esperanza .....p.478.

X

- II.1. Metodología de la esperanza.....pp.482-485.
- II.2. Esperanza y tiempo.....pp.485-490.
- II.3. Fuentes de la esperanza.....pp.490-495.

### III. Amor

- III.1. Participación y amor.....pp.495-502.
- III.2. El deseo y el amor.....pp.502-508.
- III.3. El Tu Absoluto: fundamento del amor..pp.508-514.

## CAPITULO IX

### VALORACION CRITICA DE LA OBRA DE GABRIEL

MARCEL

(pp.515-537)

- 1. Valoración crítica y creadora.....pp.515-519.
- 2. Niveles de experiencia.....pp.519-523.
- 3. La exigencia ontológica.....pp.523-527.
- 4. Una metafísica de lo razonable.....pp.527-532.
- 5. El Dios del teísmo clásico.....pp.532-537.

## BIBLIOGRAFIA

(pp.I-CCLIV)

## INDICE DE NOMBRES

(pp.CCLIV-CCCV).



Instituto Nacional de Bachillerato  
«Blas Cabrera Felipe»  
ARRECIFE DE LANZAROTE  
(Canarias)  
SECRETARIA

(Insertar en la tesis)

Addenda

El autor lamenta los errores de trans-  
cripción,- acentos y de otra índole-, en términos de lenguas  
~~EXTRANJERAS~~ foráneas especialmente, debidos a causas ajenas.



# INTRODUCCION

=====

El problema de Dios,- terminología contradictoria y sacrílega, según Gabriel Marcel, puesto que Dios es un misterio de presencia y no un simple problema, del que tan solo basta saber si está bien planteado(1)-, ha sido tema dominante, en su afirmación o negación, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico. "Problema de todo el hombre" (des Ganzen Menschen), lo llama Eucken,<sup>(2)</sup> y Xavier Zubiri ha podido escribir recientemente? "El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema cualquiera, arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo"(3).

Pero, así como en tiempos pasados, la existencia divina era reconocida socialmente, buscándose, sobre todo, el fundamento de la convicción, a partir de la época moderna y hasta nuestros días, por el contrario, el problema del conocimiento de Dios deviene precisamente el de su existencia. Problema complejo porque, inevitablemente, va unido a este otro,

- 
1. L'expression problème de Dieu est sans nul doute contradictoire et même sacrilège, EA,176; pero es, incluso, contradictorio plantear el problema del ser, EA,149, 171.
  2. EUCKEN, R.: Haupt Probleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. Berlín, 1912, p.5.
  3. ZUBIRI, X.: El problema teológico del hombre, en "Teología y Mundo" (Homenaje a K. Rahner). Madrid, Cristiandad, 1975, p.57.

radical y previo: el del valor de nuestras facultades cognoscitivas y, por lo mismo, de su objetividad(4).

---

4. Toda la tradición, desde la integración primera que hacen los Padres del Dios del pensamiento griego en el Dios de la religión, discurre en este sentido( Hechos,17,22-23). Aunque la razón tiene su propio campo o, mejor, su función específica, siempre se desarrolla a la luz y al servicio de la fe. Así S. Agustín : "Pues el entendimiento es don de la fe, no quieras entender para creer, sino creer para entender"( In Jo.Ev.,XXIX,PL 35,1630). El pensamiento medieval discurre en el ámbito de la llamada "Filosofía Cristiana": S. Anselmo, con su "Fides querens intellectum"(Prosl.,I); S.Buenaventura, que habla de un "auxilio eterno, superior", de una "iluminación divina" para que la razón alcance a Dios; St. Tomás que, aunque asigna un campo propio a la razón, cuando habla de Dios, lo hace como teólogo, es decir, desde la fe (Summa contra gentiles,II,4; Summa Theologica, I,12, 12-13). Sólo a partir de la E.Moderna, la filosofía inicia un rumbo de emancipación (Descartes, Spinoza, Leibniz, la Ilustración, Kant, etc). Henry Duméry ha dicho que, "en el paso de Leibniz a Kant, Dios deja culturalmente de ser un objeto religioso, causa y término del universo" (De l'Objectivité de Dieu, dans "Revue d'Histoire et philosophie religieuse", 46,1966, pp.309-322. Y, más recientemente, Max Picard ha reconocido que "el hombre ha huido de Dios en todos los tiempos, pero lo que distingue la huida de hoy es que, antiguamente, lo predominante era la fe, que existía antes del individuo. Había un mundo objetivo de la fe (...) Hoy ocurre al revés"( Die Fluch vor Gott; ed. Erlangen-Zurich 3ª ed.,1951; trad. esp. La huida de Dios, Madrid, Guadarrama,1962, p. 17).

Sumamente significativa resulta esta afirmación de Descartes: "He pensado siempre que las cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente debían demostrarse más por los razonamientos de la filosofía que de la teología"(5). Su punto de partida es conscientemente ateo. El ser pensante tiene el poder de excluir de su campo de atención a cualquier ente, y también a Dios, para preguntarse en primer término si puede fundamentar el mundo y saber acerca de él. Expresado con palabras de Walter Schulz, significa que "la situación del filósofo ante el problema de Dios no es ya la del creyente, sino la del pensador que quiere obtener una explicación del mundo, sin el recurso de lo divino, o recurriendo a ello para dar a su explicación una consistencia, de la que carecería sin ese recurso"(6).

Después de Descartes los filósofos se empeñaron en experimentar intelectualmente a Dios, como realidad que sustenta su propio pensar. Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto, que determina y sostiene al mundo en su totalidad, incluyendo al hombre.

Pero, ¿cómo se realiza, si es que ocurre, ese conocimiento humano de Dios?, ¿qué valor tiene y dentro de qué límites el hombre puede acercarse cognoscitivamente a Dios?.

---

5. Oeuvres, ed. Adam et Tannery, t.VII,p.1; Meditationes, VII,51-52,70.

6. SCHULZ,W.: El Dios de la metafísica moderna , 2ª ed., México,FCE,1961,p.9.



La encrucijada de todas las dificultades radica en la noción de trascendencia, que conlleva siempre una "desproporción esencial" de Dios con respecto del hombre, tanto en lo referente al ser como al conocer. Es la "inexhaustibilidad" o, como prefiere decir Marcel, la "inagotabilidad de Dios" con relación a todas las formas de conciencia y de pensamiento. De ahí que al hombre le resulte imposible acercarse, mediante sus propias facultades, al conocimiento de Dios, tal como es en sí.

Ante tal desproporción esencial el hombre recurre a medios o vías indirectas, - son los distintos tipos de argumentaciones clásicas-, a través de los cuales se llega a un acercamiento, -"approches" los denomina Gabriel Marcel-, de Dios, a aproximaciones o analogías, que no otra cosa significa el término de analogía: aproximación, comparación a que nos induce el espectáculo de la naturaleza, de lo creado finito(7).

#### I. Argumentos Racionales-discursivos

Los argumentos clásicos, comúnmente denominados "racionales", brotaron de la necesidad de establecer un proceso dis-

- 
7. El Pseudo-Dionisio afirmó que, hablando de Dios, "son más verdaderas las negaciones que las afirmaciones", puesto que Dios no se hace presente de modo adecuado a ninguna de nuestras facultades, "ni al sentido, ni a la fantasía, ni a la opinión, ni al discurso, ni a la ciencia (...). Dios es, a la vez, todo lo que es y nada de lo que es", porque "si todos los conocimientos son de las cosas exis-

cursivo, capaz de explicitar la existencia de Dios; es decir, se intentaba deducir crítico-científicamente la estructura lógica y racional, que subyace a la vida religiosa concreta del hombre, realidad que existe de manera velada y precientífica en la visión mítica del mundo. "Junto a la mitología,-vehículo y expresión de lo sagrado- aparece la filosofía", dijo Frankfort(8). Y Duméry, en su

---

tentes, y si las cosas existentes tienen límites, es decir, por cuanto de modo finito tienen parte en el ser, el que está sobre toda sustancia está fuera de todo conocimiento", de manera que el hombre, en esta vida, "se une a Dios como el absolutamente desconocido" (De divinis nominibus, c.6; PG 3,587 B; 595 D; PG 3,594 A); Sto Tomás, fiel al espíritu de esta doctrina, en su Comentario al De divinis nominibus, escribió: "Esto es lo último a que podemos llegar en torno al conocimiento divino en esta vida: que Dios está por encima de lo que podemos pensar y que, por eso, la manera de nombrarle, que se hace por "remoción" es la más apropiada" (c.I,1,3); y en el mismo sentido se expresa en el prólogo a la cuestión III de la Suma; en In I Sent., d.2,1,3, ad 2; Contra gentes, III,39,49.; Nicolás de Cusa habló de la Docta Ignorantia, - que consiste en la convicción de que el ser comprehendente está más allá de la razón-, y Marcel reconoce repetidamente que "la theologie a laquelle la philosophie nous conduit est essentiellement negative", EA,176.

8. Mito y realidad, en "El pensamiento prefilosófico", México, FCE, 1958.

Análisis del hecho religioso, llega a la conclusión de que el problema de Dios es un momento del fenómeno religioso; no es el objeto de una noción válida para el proyecto explicativo de la realidad, sino que aparece en el contexto de una vida real en la relación religiosa. Por ello, se puede afirmar que el problema del Absoluto "es la ciencia de una creencia y no la ciencia de un objeto, sacado de una creencia"(9).

Tres formas adoptaron en el tiempo los argumentos indirectos de demostración de la existencia de Dios: A priori, a posteriori y a simultaneo(10). Son los clásicos argumentos :ontológico, cosmológico, teleológico y moral.

#### 1. Argumentación anselmiana

El argumento ontológico(11), que el arzobispo de Conter-

---

9. DUMERY, H.: Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Paris, 1957, pp.32,72,73, 110; Cf. MARTIN VELASCO, J.: El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión. Madrid, Cristiandad, 1976, p.150.

10. El término proviene de Avicena. Cf. CRUZ HERNANDEZ, M.: La Filosofía árabe. Madrid, Revista de Occidente, 1965, p.69.

11. Desde Kant es llamado así. Es una prueba ontológica, dice Kant, que intenta probar la existencia de Dios mediante el análisis de su esencia o definición; y se opone a la cosmológica o "a contingentia mundi", y a la "physico-theologica" (Von der Unmöglichkeit eines Ontologischen Beweises von Dasein Gottes, en "Krit. der Reinen Vernunft", transc.dial.II, ch.II, sec.5,3 y 6.

bury expone en los cuatro primeros capítulos del Proslogion(12), más que un razonamiento es una inducción. El espacio en que se mueve la razón es la fe. Todo el libro es una invocación a Dios: "Enséñame a buscarte y muéstrate al que te busca, porque ni puedo buscarte si tú no me enseñas, ni encontrarte si no te muestras".

No parte de un hecho de experiencia externa,- como hará Santo Tomás-, sino del concepto mismo de Dios. ¿Cómo pensar en Dios sin pensar en un existente?. El alma experimenta la atracción de Dios, pero lo siente como algo perdido; tiene de él una visión implícita. "La idea de Dios,-afirma taxativamente Keilbach-, es un tránsito de lo implícito a lo explícito, es un proceso de esclarecimiento"(13).

¿Es necesario creer para que la prueba sea válida?. Lo cierto es que el "insensato",-el increyente-, no acepta el argumento anselmiano. ¿Cómo es posible que una argumentación, inteligible de por sí a todo espíritu, no sea com-

---

12.LABROUSE, ed. Razón y Fe (Buenos Aires),1945; en esta edición se añade el Liber pro insipiente, de Gaunilón; la respuesta de San Anselmo: Liber apologeticus; y textos de Sto Tomás, Escoto,Descartes, Gassendi,Malebranche, Locke, Leibnitz, Kant y Hegel, relativos al argumento.

13.KEILBACH,W.: Die Problematik der Religion.Paderborn, 1936,p.87.

prendido por el increyente?. "Porque existe,- afirma Koirée-, una diferencia radical entre lo sabido y lo experimentado. La fe requiere el entendimiento,-"Fides quaerens intellectum"-, puesto que Dios da entendimiento a la fe,-"credo ut intelligam"-, cuando la fe se hace viva por el amor:dilectio"(14). En una palabra, Dios es conocido por el hombre con un conocimiento afectivo.

San Anselmo se felicita de haber encontrado un medio de probar la existencia de Dios a priori. La idea de lo insuperable, de lo infinito, constituye, según él, una experiencia real de Dios.

Esta prueba anselmiana va a devenir en el tiempo una cuestión capital, de afirmación o negación, para los filósofos de uno u otro signo. Todos los pensadores medievales que, como San Buenaventura(+ 1274), admiten la iluminación

---

14. KOIRÉE, A.: L'idée de Dieu dans la philosophie de st.

Anselme. Paris, ed. Leroux, 1923, p.7.; Karl Barth, uno de los más penetrantes críticos de la prueba, recuerda unas palabras de Kierkegaard, en las que el pensador danés decía: "curiosa manera de probar. Quiero probar la existencia de Dios, y para ello ruego a Dios que me ayude y me de fuerzas", pero, sin embargo, "esa certeza de que necesito la ayuda de Dios para probar su existencia es la mejor prueba. Si se pudiera probar la existencia de Dios sin su ayuda, sería menos cierto que existe" (Barth, K.: La preuve de l'existence de Dieu. Neuchatel, 1958, p.35, nota 3).

intelectual (15), no ponen en duda la validez del argumento. En el siglo XIII es aceptado por casi la totalidad de los autores: Bruno de Segni(+1123), Guillermo de Auxerre(+1231), Guillermo de Auvernia(+1249), Ricardo de Fihacre(+ 1248), Rogerio Marston(+ 1303),Guillermo de la Mare(+1298), Mateo de Acquasparte(+ 1302),Juan Packam(+1298),

---

15, San Buenaventura se refiere al argumento anselmiano en Quaest. disp. de Myst. Trin. I, 1; Hexaameron, coll., 5, n. 31, p. 297; I Sent., d. 8, p. 1, a 1, q. 2 (cito ed. RAC, Madrid, 1945-1949); pero identifica el "ens quo melius cogitari nequit" con la "summa veritas": Deus sive summa veritas est ipsum esse cuius praedicatum clauditur in subjecto (i.e. Deus). Simplifica tanto el argumento que basta -dice- que el término significado (Dios) penetre en nuestra mente bien por el raciocinio bien a través de la experiencia (Hexaameron, coll. 3, n. 31, p. 296) o por la fe (Quaest. disp. de Myst. I, 1, 21) o por la idea innata que de El tenemos (I Sent., d. 8, p. 1, a. 1, q. 2) para que, al momento, se convierta en una necesidad de nuestro pensamiento. De ahí que el argumento de san Anselmo pueda formularse en los siguientes términos: si Dios es Dios, existe (Quaest. disp. de Myst. trin. I, 29, p. 106). Cf. GONZALEZ, O.: Misterio trinitario y existencia humana, estudio teológico en torno a San Buenaventura. Madrid, Rialp, 1966, 444p.; GILSON, E.: Sens et nature de l'argument de saint Anselme. AHDLM 9, 1934, pp. 5-51.

Nicolás de Occam, Gil de Roma (+ 1316) (16).

Sólo Ricardo de Mediavilla( +después 1300)y Sto Tomás (+1274) lo rechazan de plano, porque, aun entre los escolásticos de la "Escolástica Renaciente", Gabriel Vázquez (+1604) y el cardenal Aguirre(+ 1699) lo defienden; no así Suárez(+ 1617) y, recientemente, Angel Amor Ruibal(+1930)(17).

- 
16. DANIELS, A.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im Dreizehnten Jahrhundert, mit Besondere Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des heiligen Anselms, en "Beiträge", VIII, Münster, 1909, pp.111-115; GRUNDWALD, G.: Geshichte der Gotterbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochschollastik. Bäumkers Beiträge, Bd VI, 3, Münster, 1907, pp.31, 90, 98-132; SHARP, D.E.: Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth century. Oxford, 1930.
17. MEDIAVILLA, R.: In I sent., d 3, c II, ad 1; Venetiis, 1507, t.I, fol. 13 vb-14 ra.; Sto TOMAS: Summ.Theol. q.II, a.3, BAG( texto bilingue, t.I, 1947); I Sent., d.III, q.I, arts. 1, 2 y 3; VAZQUEZ, G.: In I partem, disp.20, c.4; AGUIRRE, C.: Theol. Anselmi, p.1ª, tr.2, disp.12; SUAREZ, F.: Disp. Met. XXIX, s.3, n.32 et sq; De Deo Uno, I, l, c.1, nn.7-9; AMOR, R.: Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t.6, pp.322-323. Sobre el tema, cf. GRABMANN, M.: Die Geschichte der Scholastische Methode, t.I, 1909; MARIAS, J.: San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. Madrid, Rvt.Occidente, 1944; BORRELLI, F.: L'argomento ontologico nei grandi pensatori, 1953; GONZALEZ ALVAREZ, A.: Tratado de metafísica, II, Madrid, Gredos, 1963, pp.164-165 (ofrece amplia bibliografía hasta 1955).

Posteriormente, aunque con variantes propias, -y algunas ostensiblemente extrañas-, admitirán la prueba anselmiana: Duns Escoto(+ 1308)(18); en la modernidad, Descartes(+1650)(19),

- 
18. Es conocido como argumento "ex perfectione" de la escolástica agustiniana, expuesto en Ordinatio, I, d.2, p.I, q.1-2, n.137; ed. Vat., Romae, 1950, t.II, p.208 ss; y Quaestiones super Sententiarum. "Opus Oxoniense", I, dist.2, q.2.
19. La perfección de Dios se manifiesta a la mente en la necesidad de pertenencia de la existencia a la esencia (Correspondance, III, 395-396; Secondes Responses, IX, 126); Principia philosophiae, p.I, 14 ed. Adam-Tannery, t.VIII, p.10); cf. GUEROULT, M.: Nouvelles reflexions sur la preuve ontologique de Descartes. Paris, 1955, p.10 ss.; KOYREE, A.: Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris, 1922, p.172 y también L'idée de Dieu en la philosophie de S. Anselme. Paris, 1923; Las críticas a la exposición del argumento ontológico por Descartes le llovieron copiosamente. Hizo de nuevo Gaunilón el teólogo Caterus. La controversia mantenida entre ambos fue amplia y un tanto áspera, cf. GOUTHIER, H.: La preuve ontologique de Descartes, dans "Rev.Intern.Phil." 29(1954)1 ss. y Le pensèe metaphysique de Descartes. Paris, 1962, p.159 ss.; asimismo, GUEROULT, M.: Descartes selon l'ordre de la raison. Paris, 1953, t.1, c.VIII y Nouvelles reflexions sur la preuve ontologique de Descartes. Paris, 1955; GILSON, E.: Discours de la methode. Paris, 1947, pp.347-353; un estudio en profundidad sobre los planteamientos cartesianos, en MANZANA MARTINEZ DE MARAÑON, J.: La fundamentación cartesiana de la verdad en Dios. "Psicología y pensamiento existencial". Madrid, Guadarrama, 1963, p.421-58.



Baruch de Spinoza(+ 1677), Nicolás Malebranche (+1715)(20),

---

20. Con Spinoza la prueba anselmiana adquiere peculiaridades extrañas. En el monismo spinoziano el argumento expresa la esencia total del discurso metafísico: "ad naturam substantiae pertinet existere", Ethic, p.I,prop.VII, Gebhardt,II,49). El concepto metafísico de Dios, como "causa sui", es el fundamento de la Etica de Spinoza, y ofrece la base a la dialéctica del idealismo transcendental. "Concepto éste aberrante y extraño", dice Fabro, en Drama del hombre y misterio de Dios.Madrid,Rialp,1977,p.469.

Malebranche identifica a Dios con el "ens commune", y ahí comienza el ontologismo en sentido propio. Se trata,-dice-, de una "preuve de simple vue", cuyo punto de arranque es éste: "L'idee de Dieu ou l'être en general, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit", porque "il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce que peut être". La simple idea de Dios implica, pues, necesariamente su existencia: "Car il est évident que l'être (je ne dis pas "tel être") a son existence par Lui-même, et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence". Para corroborar estas afirmaciones se vio obligado a afirmar que Dios es el "primum cognitum" y que el entendimiento humano lo ve todo en Dios( Recherche de la vérité, 2e ed.,p.IV,c.11, J.Simón (Paris),1942,t.2, p.351; Entretiens métaphysiques, II,t.I,p.16 y 19: el ser o el infinito que percibimos es la misma sustancia divina, que en esta vida nos aparece de modo confuso).

Leibniz(+1716), Hegel(+ 1831) y el mismo Hamelin(+1907)(21).

21. "Detectum est tandem a me, hoc saltem ex ratiotinationibus illis adcurata demonstratione evinci, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur" ( Leibniz: Ep.ad Herm.Confringium, 1678,Erdmann 78) ; también formula la prueba en De l'existence de Dieu du R.P. Lami, dans "Nouveaux essais sur l'entendement",l,IV,c.10 y en Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii; finalmente en la Monadología lo expone bajo la forma de que las perfecciones reales o posibles presuponen al ser perfectísimo, en el cual la esencia comprende la existencia(Monalodologie,1714,44-45;Erdmann 708).

Hegel resalta la fuerza lógica de la prueba "a priori". La demostración ontológica es una "mediación" (Wissen von Gott)que parte de Dios mismo,- el infinito en general-, tomado como "el que es"( als Seiendes). Todo el movimiento de la prueba sucede dentro del concepto de Infinito,que, en un primer momento(prótasis) aparece como simple concepto de comprensión natural, mientras que en la apódosis figura como actualidad pura y absoluta. El ser de Dios no puede ser deducido de otro, pues es el "esente en sí y por sí"; mientras que en las cosas el concepto y el ser son dos momentos, sólo en Dios ocurre esta inseparabilidad. Este argumento,-concluye Hegel- es la única prueba verdadera (Obgleich er Allein der wahrfte Ist) en la que se manifiesta el discurrir esencial de la razón(Hegel: Die Beweise vom Dasein Gottes. Lasson III,2,173 ; Philosophie der Religion. Lasson,Bd.I,p.206;III,1,p.41 ss.

HAMELIN,O.: Essai sur les elements principaux de la repre-

El P. Gratry(+1872) lo ronda, Blondel (+1949) no está lejos, Bergson(+1941) y Max Scheler(+1928) lo miran con simpatía(22). Gabriel Marcel dice que "si la prueba ontológica resiste es porque se instala en Dios desde el primer momento", lo cual significa que, para Marcel, más que ante una idea, estamos ante un modo eminente de presencia(23); y, en esta línea de pensamiento discurre Borne, cuando afirma que "el argumento ontológico, inseparable de una apuesta moral, no demuestra geométricamente una existencia; desvela el deseo profundo de la razón incoercible, desinteresada, universal. Hay un deber ser en el valor absoluto como lo hay en todo valor. Dios no puede no existir, y esta es una necesidad moral y racional en la que tengo fe"(24).

---

sentation. Paris, 1907; 2ed. anotada A. Darbon, 1925.

22. GRATRY, P.: De la connaissance de Dieu, 1953 (trad. esp. de J. MARIAS: El conocimiento de Dios, Madrid, 1941), p. 368, 373; cf. MARIAS, J.: La filosofía del P. Gratry, Madrid, Rvt Occidente, 1941.

BLONDEL, M.: L'action, essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, exc. 31, p. 506; Paris, 1893.

SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik, 3ª ed., 1927 (hay trad. esp. Ética, 2 vol. Madrid, Revista Occidente, 1941-1942).

BERGSON, H.: Las dos fuentes de la moral y de la religión. Buenos Aires, Sudamericana, 1962, p. 239 y 256; L'être et les etres, excursus 17, p. 449; cf. GISQUIERE, E.: Deus Doni-  
nus, 2 vol, Paris, 1950 (I, pp. 142-249, 250-303).

23. MARCEL, G.: JM., 255; EA., 141, 175; RI., 231.

24. BORNE, E.: Dios, hoy (ponencias de la XVII Semana de intelectuales católicos franceses). Barcelona, ed. Kai-rós, 1968, p. 198.

Abiertamente rechazan el argumento anselmiano : Gassendi(+ 1656), Locke(+ 1704), Hume (+1776)(25), Kant(+1804)(26),

- 
25. Todos los textos-clave sobre la prueba anselmiana, a favor y en contra, están recogidos en LABROUSE, o.c.; GASSENDI, más en concreto, se refiere al tema en Quintas Objeciones a las "Meditaciones de prima philosophia", de Descartes; LOCKE, K.: An essay on human understanding, ed. anotada por Fraser, A.C., 2 vol., 1894; HUME, D.: Treatise on human nature, I part., II, s. VI.
26. Según Kant es una tautología y no demostración, pues se parte erróneamente del significado de existencia. Esta es pensada en el concepto, por lo cual, en cuanto posible, no puede afirmarse como real en el juicio. De la posibilidad lógica de los conceptos no puede pasarse a la posibilidad real de las cosas (Kritik der Reinen Vernunft. Elementarlehre, II, Teil, A 597 B 625, nota). Si Dios existe, existe necesariamente, pero antes hay que demostrar si existe, es decir, si el concepto de Dios como el ser absolutamente necesario es un concepto real. La lógica tiene su fundamento en la simple no contradicción de los contenidos (las verités de raison); en cambio, la esfera de lo real se fundamenta en la pertenencia a la realidad, que debe demostrarse (verités de fait). Los juicios analíticos o formales son puras tautologías, no cantan la existencia. Toda proposición real, existencial, es sintética: un predicado lógico no puede convertirse de por sí en predicado real (Kritik..., o.c., A 598, B 626). Si decimos "Dios es

Brentano (+ 1927), -aun cuando al final de su vida se aproximó insistentemente(27)-, el cardenal Mercier(+1926)(28), y en una perspectiva hegeliana, Spaventa (+ 1883) defiende que el argumento anselmiano no concluye, porque es un silogismo sobre una sola base homogénea, y del pensamiento no sale el ser. La prueba ontológica, -dice-, sólo puede tener validez en una perspectiva idealista(29).

---

es el ser", el término ser no añade realidad alguna. "Ser no es un predicado real", no es concepto de alguna cosa que pueda añadirse al concepto de otra. Ser es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico, ser tiene solo la función de cópula y no constituye un predicado en sí. Por eso, decir "Dios existe", no es decir más que lo contenido en concepto Dios. Un juicio de existencia, - que es juicio de posición de realidad y, por lo mismo, de pertenencia al mundo-, no puede provenir de un juicio de esencia.

27. BRENTANO, F.: Vom Dasein Gottes (libro póstumo), recogido en "Gesammelte Schriften", ed. A. Kastil y O. Kraus, 1929, pp. 20 ss.
28. "Un sólo sistema filosófico ha sido capaz de mantenerse sin modificar sus presupuestos fundamentales, en medio de los incesantes empeños por indagar los misterios más íntimos de la realidad por parte de los múltiples sistemas a lo largo de tres siglos: la filosofía de Santo Tomás" (MERCIER, D.: Manual of Modern Scholastic Philosophy, vol. I, p. 30).
29. SPAVENTA, B.: Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica, en "Saggi di critica filosofica, politica e religiosa". Napoli, 1882, p. 327; el actualismo de Gentile se inspira en el neohegelismo de Beltrando SPAVENTA. Amplia información bibliográfica, en BORRELLI, F.: L'argomento ontológico nei grandi pensatori, 1953.

### El "argumento" desde el fideísmo luterano

Karl BARTH(+ 1968), el teólogo protestante más famoso del siglo XX, hizo un rechazo radical de toda religión natural. Cuando fue invitado a pronunciar las célebres "Conferencias de Gifford", en la Universidad de Abdeen (Escocia), en 1935, contestó por escrito, diciendo: "soy un adversario declarado de toda teología natural"(30). Accedió, no obstante, pero en ellas manifestó su firme convicción de que no cabe la posibilidad de un conocimiento auténtico de Dios fuera de la revelación cristiana. No es la analogía del ser la que hace verídico nuestro conocimiento y discurso sobre Dios, sino una analogía de la gracia.

Precisamente, desde su fideísmo luterano, Barth trata de "prostituta" (Hure) a la razón, porque se atreve a demostrar la existencia del "totalmente Otro". Sin embargo, piensa que la argumentación anselmiana es válida, porque San Anselmo no intentaba probar, sino comprender (intelligere) el nombre de Dios, que es presencia real y efectiva. Si la crítica de Kant es válida frente a las formas racionalistas de Descartes y de Leibniz, no afecta en absoluto a la prueba anselmiana, porque ésta se desarrolla en otro orden, en la esfera teológica, en el campo de la fe, y la fe es un don( 31).

---

30. The Knowledge of God and the Service of God, p.6; Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach Reformatorischer Lehre. Zurich, 1938.

31. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang Seines Theologischen Programms. Zürich. Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1931.

El pensamiento de Barth en torno a la ilegitimidad de toda prueba sobre la existencia de Dios,—puesto que cualquier prueba ofrece un ídolo y no al verdadero Dios—, va a tener generosa acogida por un grupo importante de filósofos-teólogos, alemanes en su mayoría, quienes, como Barth, sitúan el argumento de san Anselmo dentro de un contexto de fe. Así, Stolz, Schmitt, Cappunys, Rasan y, aunque con algunas reservas, Kolping( 32). Más en nuestros días, Bouillard(33), Matczak( 34) y, sobre todo, el

32. STOLZ, A.: Anselm von Canterbury. Munich, 1937, p.14 y

Zur theologie Anselms in Proslogion. "Catholica", 1933, pp.1-24; SCHMITT, F.S.: Der Ontologische Gottesbeweis Anselms. "Theol.Rev.", 32(1933)217-223; CAPPUNYS: L'argument de s.Anselms. RTAM 6( 1934)313-330; RASAN: Existence et verité chez S Anselme. "Arch.Phil.", 24(1961)330-337; KOLPING, A.: Anselms Proslogion. Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang eines Spekultativen Programs: Fides Quaerens Intellectum. Bonn, 1939.

33. BOUILLARD, H.: La preuve de Dieu dans le Proslogion

et son interpretation par K.Barth. "Spicc-Becc", pp.191-209 y Lógica de la fe. Madrid, Taurus, 1966, pp.100-104. Sin tanta fidelidad a Barth plantean el tema HAYEN: S. Anselme et S. Thomas. La vraie nature de la theologie et sa portée apostolique. "Spicc-Becc", pp.48-85; y SOHN-GEN, G.: Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion. "Die Einheit in der Theologie". Munich, 1952, pp.24-62.

34. MATCZAK, S.A.: Le problème de Dieu dans la pensée de

Karl Barth. Nauwelaerts-Louvain-Paris, 1968, pp.XXXVIII-261. (Tesis doctoral en la que ofrece bibliografía completa de y sobre K.Barth).

filósofo de la religión: Paul Tillich (+1965).

Tillich está de acuerdo con Barth en afirmar que no existe un camino (pruebas) que, desde el hombre, lleve a Dios, sino que es Dios el que se revela. En este sentido hay que decir que las respuestas no se derivan de las cuestiones; pero, tampoco las cuestiones se derivan de las respuestas, y en este aspecto se muestra disconforme con el planteamiento de Barth, cuando niega absolutamente toda teología natural. Sólo cuando el hombre se plantea la cuestión de Dios, dice, - y tiene, por lo mismo, una idea de Dios-, puede revestir significado para él la respuesta reveladora.

El argumento anselmiano carece de valor, si es entendido Dios como trascendente; pero en él, hay un núcleo de verdad, que consiste en reconocer un elemento incondicionado en la estructura de la razón y de la realidad (35).

En otra línea de pensamiento los italianos Masnovo y Vanni-Rovighi opinan que, al menos en la intención de san Anselmo, tenía un valor teórico universal (36)

---

35. TILLICH, P.: Systematic Theology. Chicago, 1951, t.I, p.205; cf. HEYWOOD THOMAS, J.: Paul Tillich: An appraisal. London, 1963, p.58.

36. MASNOVO, A.: Intorno ad un tema antico: l'argomento di S. Anselmo. "La scuola cattolica", 1918, pp.52-60; VANNI-ROVIGHI, S.: S. Anselmo e la filosofia del secolo XI. Milano, 1949. Una bibliografía crítica sobre el argumento ontológico, en Van Steenberghen: Bibliogr. Einführ., de Bochenski, fasc.17(Phil.des Mittelalters), 24.



y el también italiano Caraballese (+1948), para quien el argumento ontológico sólo puede tener validez en un contexto idealista(37).

La prueba anselmiana en una dimensión analítico-especulativa.

El argumento de san Anselmo ha recobrado nueva vitalidad e interés con los trabajos de Norman Malcolm y Charles Hartshorne, dentro del ámbito de las filosofías anglosajonas y a la luz de la lógica modal.

Charles Hartshorne (37 bis), influido, -confiesa él-, por Platón, Husserl, Royce, James, C.I. Lewis, W.E. Hocking, R.B. Perry y Whitehead, continúa en alguna medida el pensamiento de Whitehead, en cuanto que defiende una concepción continuísta y emergentista de la realidad. Su teísmo, neoclásico, no se basa en el ser, la sustancia, la necesidad, el absoluto, etc., sino en el proceso, en la "relatividad direccional", en la no simetría.

A fin de renovar el argumento anselmiano en su "vigor auténtico", revisa el concepto de Infinito perfecto, que no es claro, puesto que, si nos fijamos en los números, allí no existe limitación. Siempre podemos concebir un número mayor.

---

37. CARABALLESE, P.: Il problema teológico come filosofia. Roma, 1931, p.97.

37 bis. HARTSHORNE, Ch. (1897) n. en Kittanning, Pennsylvania, enseñó en Harvard (1925-1928), Chicago (1928-1955), Emory University (Atlanta) hasta 1962 y, desde entonces, en Texas. Obra central para el tema: Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence, 1965.

El teísmo tradicional presentaba a un Dios sobrenatural, pero esta noción ha quedado desacreditada. Dios debe ser buscado en el proceso universal mismo. En su obra Man's Vision of God( 38) mantiene la tesis de que, entre el teísmo tradicional y el ateísmo, hay una tercera vía. Es decir, entre las proposiciones: 1.-Hay un ser absolutamente perfecto en todos los sentidos, y 2.- no hay ningún ser absolutamente perfecto en ningún sentido , existe otra posibilidad: un Dios cuya esencia es realmente inmutable, pero que se completa a sí mismo en una experiencia progresiva.

En el fondo, Hartshorne propone abandonar el concepto monopolar de Dios, como ser perfectísimo "*id quo maius cogitari nequit*"), para aceptar el concepto bipolar de Dios, siguiendo el pensamiento de Whitehead(39). Desde su perspectiva científico-natural Whitehead entiende la religión como realidad en devenir, Religion in the Making, como titula sus "Lowell Lectures" en Boston, del año 1926; y Dios, también es un Dios en proceso, al que intenta justificar racionalmente en las "Gifford Lectures", consagradas precisamente al tema Process and Reality(1927-1928).

---

38. En Philosophers Speak of God. Chicago, 1953, p.96.

39. Según Whitehead(1861-1947) Dios es uno y múltiple, como el mundo. "Si me preguntas qué es Dios, -escribe-, puedo responderte sólo que es un ser, cuyo cuerpo es todo el cuerpo de la naturaleza, es decir, el mundo concebido como lo que posee actualmente la deidad y, por tanto, no es actual, esto es, existente, en cuanto ideal; y es existente sólo como tendencia hacia su carácter distintivo en cuanto existente en el mundo actual"(Science and Religion. N.York, 1931, p.136).

De acuerdo con este punto de vista, -concluye Hartshorne-, el arranque del argumento anselmiano debe ser subvertido. No es la perfección, sino la imperfección de Dios en el mundo, y mediante el mundo, el punto de partida, con la convicción de que Dios no puede ser agotado en las "experiencias actuales". De esta forma, aquél Dios estático de la tradición greco-romana deja paso a la visión dinámica, del Dios amor, comprometido con sus criaturas, que actúa sobre ellas, a la vez que éstas actúan también sobre él. A un Dios que crea el mundo debe corresponder la naturaleza del mundo que se hace Dios( 40).

Norman Malcolm, por su parte, ofrece una versión modal del argumento de san Anselmo

Empieza por distinguir dos formas distintas en el texto anselmiano. El argumento, tal y como es expuesto en el capítulo II del Proslogion, no tiene validez. Se funda, -dice-, en la falsa doctrina de que la existencia es una perfección. Esta fue la crítica de Gaunilón, de

---

40. Philosophers...., o.c., p.105; también en Man's Vision of God. N.York, 1941 (incluido en The ontological Argument from st. Anselm to contemporary Philosophers. ed.A. Plantinga with an introduction by R.Taylor. Garden city, N.York, 1965, pp.123 ss). Numerosas han sido las publicaciones de Harshorne sobre la llamada Process Theology americana que, fundamentalmente, se remite a Whitehead. Su comentario al tema bajo el título Whitehead's Idea of God, resulta imprescindible. Pero no pueden olvidarse las misceláneas de D. Brown,

Gassendi después y, sobre todo, de Kant. Tiene sentido hablar de perfección en las cosas existentes, pero ¿qué puede significar la proposición de que, si existe Dios, es más perfecto que si no existe?

---

R.E. James y G. Reeves (edit.) Process Philosophy and Christian Thought (Indianápolis-Nueva York, 1971). El tema resultó realmente de interés, por eso, la discusión continuó en la revista editada por J.B. Cobb y L. Ford Process Studies. Asimismo, pueden leerse importantes trabajos en la miscelánea de E.H. Cousins (edit.) Process Theology. Basic Writings (N. York, 1971). En Sch.M. Ogden, The Reality of God and Other Essays (N. York, 1963) se encuentran aportaciones interesantes. Sin embargo, hay un grupo de pensadores "revisionistas", en el sentido de que, frente a los de "estricta fidelidad" a la teología del Process, se empeñan en integrar las distintas tradiciones filosóficas y teológicas. Entre ellos, L. Gilkey: Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language (Indianápolis-N. York, 1969); D. Tracy: Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology (N. York, 1975). Gran claridad sobre el concepto de bipolaridad, en la "Teología del Proceso" aporta Tracy en el capítulo 8: The Meaning, Meaningfulness, and Truth of God-Language.

Hans Küng, en su polémico libro ¿Existe Dios?, 3ª ed. Madrid, Guadarrama, 1979, pp. 249-256, ofrece una panorámica completa sobre el tema.

Encuentra, en cambio, que la forma del argumento, tal y como aparece en el cap.III del Proslogion, conserva perfecta validez. Si Dios es el ser mayor que se puede concebir,—dice—, entonces no puede no pasar de la no existencia a la existencia, pues implicaría existencia contingente. Es decir, la existencia de Dios o es imposible o es necesaria. Sería imposible sólo en el caso de que el concepto Dios fuera contradictorio o absurdo en el plano lógico. Como este absurdo no se da, hay que concluir que Dios existe necesariamente(41).

Malcolm polemiza con los positivistas lógicos,—J.M. Crombie, J.-J. Smart, G. Ryle, K.E.N. Baier...—, quienes acordes con el principio de la falsificabilidad, "negación significativa" o "verificación del caso"(42), defendían que

---

41. MALCOLM, N.: The ontological Argument, en "Philosophical Review", vol.LXIX(1960)136 ss.

42. A la base del positivismo lógico está el principio de la negación significativa, que aparece en la teoría crítica de Popper y Albert. Según este principio, cualquier realidad, de la que podamos hablar, ha de ser negable. El término de falsificabilidad indica que, puesto que la verdad de la proposición verdadera no pasa de ser una descripción, ha de medirse por la facticidad de la realidad descrita por ella, sin que tal realidad reivindique "a priori" para sí la existencia. Es más, la conclusión debe ser ésta: que toda realidad puede ser y no-ser, es decir, pertenece a su esencia lógica poder ser negada. Wittgenstein había escrito en su diario (5-VI-1915) que "para que una proposición pueda ser

todas las proposiciones existenciales eran contingentes. Según Malcolm, las proposiciones: La existencia de Dios es necesaria y ésta otra "Dios existe" es necesaria son fórmulas equivalentes, que podrían expresarse así: "no decir que la omnipotencia es una propiedad de Dios", sino más bien que "la omnipotencia necesaria existe"; o que "la omnisciencia es una propiedad de Dios", sino que la "omnisciencia necesaria" existe. La existencia necesaria es una propiedad de Dios en el mismo sentido en que lo son la omnisciencia necesaria y la omnipotencia necesaria. La proposición a priori "Dios existe" necesariamente" contiene la proposición "Dios existe" sólo cuando sea entendida como una proposición "a priori", en cuyo caso ambas proposiciones son equivalentes. En este sentido, concluye, el argumento anselmiano prueba la existencia de Dios.

Findlay, por el contrario, llega a la sorprendente conclusión de que la prueba de san Anselmo conduce a la no

---

verdadera ha de poder ser también falsa" y "la proposición positiva debe presuponer la existencia de la frase negativa, y a la inversa". La denominación "negación significativa" proviene de PITCHER, G.: Die Philosophie Wittgensteins (Friburgo, 1967, p.80); K. POPPER, en su Logik der Forschung (Tubinga, 1969) dice: "en la medida en que los enunciados de una ciencia se refieren a la realidad, deben ser falsificables; y en cuanto no son falsificables, no se refieren a la realidad" (p.256); también CARNAP, Der logische Aufbau der Welt (Hamburgo, 1966, p.255).

existencia de Dios( 43).

Su crítica llega también desde la filosofía del lenguaje. Existen tantos dioses, -empieza diciendo-, cuantos predicadores y adoradores. Por eso, el problema hay que plantearlo en otra dimensión :¿qué significado tiene el término Dios en la esfera de nuestra experiencia?. Findlay se responde diciendo que "consideramos a Dios como el objeto adecuado de la actitud religiosa", pero ¿qué significa todavía, en el ámbito de nuestra experiencia, el término religioso?. En todo caso, -afirma-, el comportamiento religioso ha significado y significa una tendencia de anodamiento, de aniquilación, de sometimiento, ante un objeto (hierofánico), llámese árbol, piedra o río. Ese objeto adquiere una primacía superior, infinitamente situado por encima de los otros objetos. Para lo cual, ha sido necesario que no tuviera existencia como los demás objetos, sino que fuera la fuente única. Y en este sentido es como hay que interpretar la disputa medieval de que en Dios no se da distinción entre esencia y existencia.

Sin embargo, -dice Findlay-, los argumentos en torno a la demostración de la existencia de Dios han conseguido lo contrario de lo que se proponían; es decir, han llegado a

---

43. FINDLAY, John Niemayer (n.1903 ,Pretoria-Africa del Sur). Profesor en Otago, Dunedin (Nueva Zelanda), Grahamstown (Africa del Sur); en King's College (Londres) de 1951-66 y desde entonces en Texas y Yale. Idealista-espiritualista en un principio, filósofo analítico después, se inspira en Moore y Wittgenstein; últimamente se inclina hacia la especulación metafísica, con tendencias idealistas y místicas. Entre sus obras: Ascent to the Absolute (1970); The Disci-

demostrar no sólo que no existe Dios, sino mucho más: que la existencia divina, o carece de sentido o es imposible. Baste observar cómo la mentalidad moderna no siente la urgencia de referir las cosas contingentes a un origen necesario, sino que las concibe como susceptibles de desarrollar por sí mismas unas diferencias cualitativas, sin necesidad de derivarlas de la fuente originaria, que las posee en grado sumo.

Si Dios debe satisfacer las necesidades religiosas, -dice Findlay-, será un ser inevitable, cuya existencia sea imposible rechazar. Pero en la concepción de San Anselmo no cabe un ser tal; de ahí que lo que prueba el argumento anselmiano es la no-existencia, o mejor, la no-significación de un objeto religioso (Dios); lo cual no es óbice para que la cualidad de lo religioso esté presente en el mundo, aun cuando su objeto carezca de existencia: cosa que reconocieron filósofos ateos, como Escoto Eriúgena, Fichte y Alexander. Por eso, es posible hablar de una religiosidad sin Dios.

Concluye Findlay que, según la filosofía del lenguaje, existencia necesaria implica contradicción; de ahí que sea imposible hablar de existencia de Dios; o, dicho de otra forma, el argumento ontológico favorece el ateísmo. La existencia es de naturaleza sintética y, por lo mismo, sólo cognoscible "a posteriori" (44).

---

pline of the Cave, 1966, que son las "Gifford Lectures" 1964-1965, y The Transcendence of the Cave, 1967, continuación de las "Gifford Lectures", 1966 (Hay trad. esp. de ambas obras en Madrid, Gredos).

44. SADAIVA, J.: Filosofía, Lógica, Religión. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 13-44.



Plantinga, en The nature of necessity( 45), resume brevemente el punto de vista de Findlay sobre el argumento ontológico con estas palabras: "la actitud religiosa, si es tal, requiere que su objeto posea las cualidades de lo absolutamente supremo, inescapable al pensamiento y a la realidad, es decir, que sea un objeto necesario. Pero la necesidad sólo es predicable de las proposiciones, nunca de los objetos. Luego, hablar de Dios es absurdo.

#### Reacción anti-Findlay

Hartshorne,- como dijimos anteriormente-, mantuvo un vivo debate con Findlay, en el que sostenía que la noción de existencia necesaria no implicaba contradicción, aunque debería modificarse el concepto de perfección, en la línea de Whitehead : como algo en devenir , en proceso continuo, y no como algo realizado e inmutable.

Hughes critica a Findlay que dé por supuesto lo que debe ser demostrado: que no puedan darse proposiciones necesarias, que, al mismo tiempo, no sean tautológicas. ¿No podría suceder,-se pregunta-, que precisamente el lenguaje religioso quede fuera de estas críticas del llamado moderno punto de vista?

De hecho, el conocido como "catecismo antiteológico" de los analistas lógicos, es decir, el libro de Ayer Lenguaje, Verdad y Lógica(46), está superado ya, como lo está el tra-

---

45. PLANTINGA, A.: The nature of necessity. Oxford, 1974.

46. Ayer escribió este libro en 1936, cuando era profesor auxiliar en Oxford, y tenía 25 años. Posteriormente admitió que al menos las proposiciones éticas pueden tener sentido sin ser empíricamente verificables.

trado de Flew, Theology and Falsification(1950)(47), como las tantas veces repetidas parábolas de Wisdon, en las que aparece Dios como jardinero en un claro del bosque, al que no se puede ver jamás (inverificable) En el fondo, todas estas actitudes dependen, más o menos directamente, del Círculo de Viena (48) en su radical postura antimetafísica.

Un grupo de analíticos actuales,- como los ingleses R. Braitwhaite, R.M.Hare, además de Plantinga(49), defienden

- 
47. En New Essays in Philosophical Theology, ed. por A. Flew y A. MacIntyre ,London,1955,pp.96-130; posteriormente publicó una "Silver Jubilee Reviw" en la miscelánea: The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God,Freefom and Inmortality,London,1976,p.71-80
48. Ayer reconoce en la primera edición de Language, Truth and Logic (London, 1936) que depende menos de G.E. Moore que de los filósofos del "Círculo de Viena", sobre todo de R. Carnap, "con quien coincido en sumo grado" (p.38).
49. Los más importantes ensayos sobre el tema pueden encontrarse en estas obras en colaboración: St. M. Cahn (ed.), Philosophy of Religion, New-York -Evasnton-London, 1970, especialmente el capítulo II; R. Mitchell(ed.), The Philosophy of Religion, Oxford,1971, en cuya obra colaboran los nombres más importantes, es decir, A. Flew, R.M. Hare, B. Mitchell, I.M. Crombie, J. Hick,R.B. Braitwhaite,J.L. Mackie, A. Plantinga, D.Z. Phillips, H.H. Price,R.W Hepburn,T. Penelhum.
- Además de estas obras en colaboración, hay que referirse a la de R.B. Braitwhaite: An Empiricist's View of Nature of Religious Believe, Cambridge,1955; y el libro de R.M. HARE: Theology and Falsification, en A. Flew-A. MacIntyre (eds.), New Essays, pp.99-103.

que, además de las proposiciones éticas, también las proposiciones religiosas pueden tener sentido sin ser empíricamente verificables. Porque, en su decir, las proposiciones religiosas no describen hechos, ni afirman verdades; de ahí que, entendidas literalmente, no son ni verdaderas ni falsas, sino carentes de sentido; únicamente logran sentido cuando expresan determinadas actitudes ante la vida y el mundo.

También Malcolm defendió una conclusión contraria a la de Findlay con su tesis de que el concepto de Dios no es contradictorio, es decir, no es lógicamente imposible y, por lo mismo, su existencia es lógicamente necesaria. Las críticas que llovieron sobre Malcolm fueron múltiples y desde los más diversos puntos de vista(50).

Una de las críticas más serias corrió a cargo de J.I. Campbell(51); pero, tal vez fue Plantinga, quien más nítidamente puso al descubierto la falacia diluida en el planteamiento de la versión modal del argumento anselmiano según Malcolm.

---

50. Las críticas están recogidas en HICK, J.: The existence of God, New York, 1964; una panorámica sobre la evolución global del tema en el ámbito angloamericano, en M.J. Charlesworth: Philosophy of Religion y The Problem of Religious Language. Englewood Cliffs-N.J., 1974; COPLESTON, P.: Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existentialism. London-New York, 1956, 6ª ed., 1972.

51. Fiel a su concepción escéptica, afín a la de Bradley, afirma que el Absoluto es superrracional y debe permanecer opaco a todas las categorías del intelecto: The language of Religion. London, 1971 .

Si la existencia es un predicado, no es posible que los enunciados existenciales sean analíticos. De las proposiciones: necesariamente "si Dios no ha existido nunca, tampoco llegará a existir nunca" y "Dios no existe", no se deduce esta afirmación: "Necesariamente Dios no existe"; la única deducción sería esta otra: "Necesariamente si hay un tiempo en el que Dios no existe, entonces no hay un tiempo posterior en el que existirá"(52).

O. Herrlin concluye que, quienes parten de posiciones ontologistas de matiz platónico-agustiniano-idealista, -San Anselmo, S. Buenaventura, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, y hasta Hegel, Whitehead, Hartshorne, Malcolm-, hacen distinción de contenido entre la aprehensión del ente y la evidencia de Dios, y, para ellos, el argumento no es tanto un punto de llegada de la demostración cuanto la explicitación de un punto de partida(53). En cambio, William Ritchie Sorley decía que, para quienes arrancan de posiciones ónticas de cuño aristotélico-empirista el argumento ontológico es un equívoco y carece de validez(54).

- 
52. The Ontological..., o.c.; y The many-faced argument. New York, 1967; sobre Plantinga, cf. BOTTERIL, G.: Falsification and the Existence of God. A discussion of Plantinga's "The Phil. Quartely", Edimburgo, 27, 1977, 114.
53. HERRLIN, O.: The ontology proof in thomistic and kantian interpretation. Uppsala-Leipzig, 1950, p. 17.
54. SORLEY, W.R.: Moral Values and the Idea of God, 2ª ed. Cambridge, 1921, p. 312.

Una última reinterpretación del argumento ontológico ha corrido a cargo de Lewis; pero, leída su tesis, más semántica que filosófica, puede decirse que la racionalidad de la creencia constituye tan sólo una parte, y mínima quizá, de lo que la creencia es y significa para el hombre religioso(55).

Consideradas las distintas vicisitudes, en ocasiones tortuosidades incluso, por las que ha pasado aquel sencillo y primitivo argumento del arzobispo de Conterbury, y las divergentes perspectivas desde las que ha sido estudiado a través de la historia del pensamiento filosófico, tal vez habría que resumir este rápida "perspectiva" con las palabras del profesor Cruz Hernández: "se trata de uno de esos problemas definitivos de la filosofía"(56).

## 2. "VIAS" DE SANTO TOMAS

El punto de partida en todas las "vías" tomistas de acercamiento a Dios reside en lo concreto existencial del orden sensible. Que Dios existe, no constituye evidencia para el hombre, puesto que se le escapa el sentido del ser

---

55. LEWIS, D.: Anselm and actuality, "Nous", 2, 1970 y en The self and Immortality. New York, 1973; cf. DEVINE, Ph. E.: "Exists" and St Anselm's Argument. "Grazer Phil.Stud." Amsterdam/Graz, 3(1977)59-70.

56. CRUZ HERNANDEZ, M.: Introducción al estudio del "Argumento ontológico" RevFil. IX, 40(1952)13-36.

puro. Para saber algo sobre Dios es necesario pasar por la mediación de los entes, verlos como efectos de una causa, al final de cuyo proceso Dios aparece como el trascendente, causa eficiente, ejemplar y final(57).

El núcleo central de la prueba tomista radica, pues, en el concepto de contingencia. En los seres, que están a nuestra mano, descubrimos una quintuple insuficiencia: 1.-están compuestos de potencia y acto (Vía primera); 2.- de esencia y existencia, es decir, su ser es causado (Vía segunda); 3.- de materia y forma. Son corruptibles (Vía tercera); de quod y de ex quo o ex esse et quod est (Vía cuarta) y 5.- de sustancia y accidentes (Vía quinta)(58).

- 
57. La bibliografía al respecto resulta nutridísima. Refiriéndome a los textos básicos o que revisten un carácter especial, dadas las cualidades del autor: GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Dieu, son existence et sa nature; solution thomiste des antinomies agnostiques, 11e ed. Beauchesne(Paris), 1950, 2 vol.; MANSER, G.M.: Das Wesen des Thomismus, 1932 (trad. esp. La esencia del tomismo. Madrid, Gredos, 1947); GILSON, R.: Le thomisme. Introduction au système de s. Thomas. Estrasburgo, 1920; SERTILLANGES, A.D.: S. Thomas, 2e ed., Paris, 1925, 2 vols. y El cristianismo y las filosofías. Madrid, Gredos, 1966, 2 vol. (Vol.I, pp.292-422; DE FINANCE, J.: L'être et l'agir dans la philosophie de s. Thomas. Paris, Beauchesne, 1944 y Conocimiento del ser. Madrid, Gredos, 1971, pp.347-433; MARITAIN, J.: Distinguir para unir o los grados del saber. Buenos Aires, Club de Lectores, 1968, pp.659-678 y Sept leçons sur l'être. Paris, Téqui, 1951; FABRO, C.: El problema de Dios. Herder, Barcelona, 1963 y Drama del hombre y misterio de Dios. Madrid, Rialp, 1977.
58. CHARLIER, L.: Les cinq voies de s. Thomas, dans "L'existence de Dieu, 2e ed., Paris, Casterman, 1963, p.190.

Max Sheler ha denominado el planteamiento tomista sobre la existencia de Dios como "sistema de identidad parcial", porque se trata, -dice-, del mismo Dios del que hablan la religión y la filosofía, aunque media tan sólo una diferencia gradual en el conocimiento de él(59).

#### El Concilio Vaticano I

La doctrina tomista sobre la existencia de Dios, cuyo fundamento radica en el "principio de causalidad", -noción que debe entenderse analógicamente, - quedó reflejada en los documentos eclesiásticos, encíclicas pontificias y, sobre todo, en la "Constitutio de fide catholica", del Concilio Vaticano I.

El Concilio aceptó el punto de vista de Santo Tomás, según el cual, la verdad sobre Dios, investigada por la razón, sería alcanzada por muy pocos, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores(60). De ahí que, a fin de que la salvación llegara a los hombres, se hizo necesaria la revelación.

---

59. SCHELER, M.: Vom Ewigen im Menschen, 4ª ed., Berna, 1954, p.124.

60. La doctrina de St. Tomás decía así: "La verdad sobre Dios, investigada por la razón la logran pocos, con mucho tiempo y con mezcla de muchos errores; ahora bien, del conocimiento de esa verdad depende toda la salvación del hombre, que está en Dios; así, para que la salvación llegara a los hombres más conveniente y ciertamente fue necesario que fueran instruidos por la revelación divina: Sum.Theol, I,1,1; Contra gentes: I,4 y De veritate: 14,11.; El Vaticano I recoge esta doctrina explícitamente en DZ., 2072.

La postura mantenida en el Concilio Vaticano I fue clara: la certeza proveniente a través de la razón debe completarse con la certeza de la fe. Por eso, "Quien afirme que el único y verdadero Dios, nuestro creador y Señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema"(61). Mediante esta tesis el Concilio se sitúa entre el racionalismo y el fideísmo o tradicionalismo. No se puede reducir la fe a la razón, pero, tampoco se puede reducir la razón a la fe. Y, aunque se afirma que el medio objetivo para llegar a un conocimiento cierto sobre Dios, son las criaturas, visibles o invisibles, no se impone ninguna metafísica concreta o, dicho con otras palabras, no se rechazan las pruebas de tipo agustiniano o cartesiano(62).

También es cierto que el Concilio afirma la posibilidad de un conocimiento de Dios, no el hecho de este conocimiento; es decir, que la razón haya llegado de hecho a construir una demostración rigurosamente cierta.

---

61. Constitutio dogmática de fide catholica(1870), DZ.1806.

62. MARITAIN, J.: Les degrés du savoir, 3e ed., pp.440-444; Approches de Dieu, pp.81-93; GILSON, E.: L'avenir de la métaphysique augustinienne. "RevPhil.", 1931, pp.367-368, 373-377 y 381-384; también FABRO, C.: Drama del hombre y misterio de Dios. Madrid, Rialp, 1977, pp.211-286; KUNG, H.: ¿Existe Dios?. Madrid, Cristiandad, 3a ed., 1979 (especialmente pp.693-711).



Después del Vaticano I se fomentó el neotomismo desde el Magisterio Pontificio, mediante encíclicas,- como la Aeterni Patris(1879), de León XIII(63) y la Pascendi-, en el Juramento Antimodernista, en el que se confiesa que no sólo puede conocerse a Dios con certeza, sino que puede ser demostrado por medio de las cosas visibles "como una causa por sus efectos"(64), y hasta existe una disposición legal en el Código de Derecho Canónico, según la cual la filosofía y la teología deben ser expuestas en los seminarios "según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico"(65). Finalmente, en 1954, apareció la Humani Generis, de Pío XII, reapareció como un nuevo "Syllabus" condenatorio de "algunas concepciones erróneas que amenazan socavar los fundamentos de la Iglesia Católica", puesto que "ponen en duda que la razón humana sea capaz de demostrar la existencia de un Dios personal sin ayuda de la revelación y de la gracia divinas por argumentos deducidos de las cosas creadas"(66).

---

63. A lo largo de muchas páginas León XIII se extiende elogiosamente en torno a la obra de Santo Tomás. Pensaba que el pensamiento de éste podía remediar los males intelectuales de aquel momento histórico.

64. Sum.Theol. I,1,1.

65. Canon 1366,2.

66. DZ. 2317 ss.; cf. SIEGMUND,J.: La lucha en torno a Dios. Madrid, Studium, 1962, p.128; FABRO,C.: Drama del hombre y misterio de Dios, o.c.,pp.211-286; KUNG,H.: ¿Existe Dios?,o.c.,pp. 693-700. (Alude directamente a los teólogos De Lubac, Congar, etc. contra los que va la encíclica papal, y a los que se remueve de la enseñanza teológica).

Pío XII se sentía preocupado de que aquella renovación floreciente del tomismo, - que arrancó, sin duda, de la Aeterni Patris, de León XIII(67)- empezaba a decaer. Y, sin embargo, aquella concepción genial de aquel viejo tronco de la Escolástica debía servir, todavía, para expresar la plenitud de la verdad. Pero no conviene echar en el olvido la certera crítica de Sertillanges(68), cuando afirma que "el tomismo sólo puede tener porvenir a condición de aceptar la inquietud", porque "la certeza le ha causado mucho daño. Demasiados de sus adictos creyeron poseer la plenitud de la verdad, que nunca podemos alcanzar".

---

67. A raíz de la encíclica de León XIII surgió un verdadero arsenal de cátedras, asociaciones y revistas transmisoras del pensamiento tomista. Por expresa voluntad del Papa se confió en Lovaina al cardenal Mercier una cátedra de filosofía tomista. Se crearon la Academia de Santo Tomás, en Roma; la Sociedad Filosófica de Lovaina(1894); la Sociedad Tomista de París(1923); la Sociedad de Aquinas, de Londres(1930); la Asociación Católico-Filosófica Americana(1926). El número de revistas se haría interminable; baste recordar: la Rev.Neoscol., en Louvain; la Rev.Thomiste (Friburgo-París); Divus Thomas (Piacenza); Jahrbuch für phil. u.sepk.Theol.(Viena); Riv.Fil.Neoscol. (Milano); Ciencia Tomista (Salamanca); The Thomist (Washington); Angelicum (Roma); Filosoficka revue (Praga)...

68. SERTILLANGES, A.-D.: El cristianismo y las filosofías. Madrid, Gredos, 1966, vol.II, pp.501-502.

## II. Vías no racionales de acceso a Dios

### 1.- Tradicionalismo y fideísmo.

El Concilio Vaticano I tomó postura condenatoria frente al racionalismo, por una parte, y el tradicionalismo y fideísmo, por otra. Si es cierto que no se puede reducir la fe a la razón, no lo es menos que, tampoco, la razón puede ser reducida a la fe. Existe, pues, una condena expresa por parte del Concilio de la doctrina tradicionalista radical, que pretendía hacer el conocimiento natural de Dios de una "revelación primitiva"(69).

Los tradicionalistas reaccionan, ante la dispersión de las doctrinas filosóficas, que sólo habían traído confusión, defendiendo una fe irracional. En este sentido, más que un sistema filosófico, es un intento de solución teológica. Desconfiando absolutamente del valor de nuestros conocimientos, piensan que el hombre llega a conocer la existencia de Dios, en virtud de una revelación primitiva de Dios a la humanidad, que se nos trasmite por tradición(70).

De Bonald(1754-1840), el más profundo y riguroso de los tradicionalistas, desarrolló de manera sistemática esta corriente de pensamiento. Punto de partida de su especulación

---

69. DZ. 1785, 1806.

70. Precursor del fideísmo católico, desarrollado en forma sistemática en Francia por De Bonald, Lamennais, etc. fué el obispo de Avranches: P-D. Huet. Su Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain(1722) fue publicado postumamente en París.

es que la palabra precede al pensamiento. Originariamente sólo Dios pudo enseñar la palabra a los hombres; por tanto, El es el autor de los primeros conceptos humanos en el orden teórico y práctico. La comunicación del lenguaje llevó consigo la comunicación de las verdades, pero estas verdades esenciales unicamente se conservan respetando la tradición.

Influido por De Bonald(71), H.F.R. de Lamennais(1782-1854), llegó a afirmar que toda demostración filosófica de la existencia de Dios se basa en último término en la fe. Dios es el objeto primordial de la filosofía, Dios que es "esa noche divina, esas tinieblas brillantes que encontramos en los albores de todas las tradiciones, de todos los sistemas del antiguo Oriente"(72).

- 
71. Las obras de L.G.A. De Bonald con verdadera altura de pensamiento son: La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison(1802) y Recherches philosophiques (1818-1826).
72. Autor de Essai sur l'indifférence en matière de religion(1817 y 1823) ; Esquisse d'une philosophie(1846) , libro escrito después de apostatar. Fue profesor en Julliy, donde dictó un curso, publicado con el título de Essai d'une philosophie catholique, en el que mantiene la tesis de que el criterio de la certeza debe buscarse en la tradición, puesto que la razón individual es impotente (escepticismo filosófico). Significativo resulta este texto: "Quand la vérité se donne, l'homme la recoit; voilà tout ce qu'il peut; encore faut-il qu'il la recoive de confiance, et sans exiger qu'elle montre ses titres, car il n'est pas même en état de les vérifier"(Collectio Lacensis, t.VII, col. 520, d.520 a).
- Lamennais fue condenado por el Papa Gregorio XVI, en la encíclica Singulari nos, de 25 de junio de 1834 ( cf. DZ. 1617).

En esta misma línea se mueven J. De Maistre (1753-1821), para quien Dios, al crear al hombre, le comunicó directamente su idea(73), y L.E.M. Bautain(1796-1867), muy influido por la doctrina agustiniano-jansenista de la gracia. Fue obligado a suscribir determinadas proposiciones doctrinales por Gregorio XVI(74).

- 
73. En Examen de la philosophie de Bacon(1836) se mostró como un crítico implacable con Bacon, a quien no perdonó todos los estragos que produjo por su orgullo de saber y por recurrir sólo a la fuente de la experiencia en el campo de la religión. Siguieron las huellas de De Maistre: Ballanche, en Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles; Buchez (1796-1866): Introduction a la science de l'histoire(1853); Bonnetty(1789-1879), uno de los últimos portavoces del tradicionalismo francés; De Raulieu Ventura, F.(1792-1861), autor de la declaración tradicionalista: "Toda novedad en política es revolucionaria; toda novedad en religión es herejía; toda novedad en filosofía es un absurdo"(La philosophie chrétienne, t.XXVI, Gaume, 1861).
74. Theses a Ludovico Eugenio Bautain jussu sui episcopi Subscriptae(8 sept.1840), DZ.1622-1627. En la memoria presentada el 21 nov.1837 al obispo de Estrasburgo en defensa de su pensamiento, dijo: "Affirmer que l'homme peut, par les seuls arguments de la raison, démontrer l'existence de Dieu et ses perfections infinies, qu'est-ce que cela veut dire sinon que l'homme peut s'élever a Dieu par ses propres forces et qu'il peut connaître Dieu sans Dieu" (Collectio Lacensis, t.VII, col.520, d.521 a.).

## 2. Pragmatismo

Desde una reacción antiintelectualista, - contra el idealismo, el racionalismo y el monismo materialista o abstracto reinantes- el pragmatismo rechaza la via racional a la vez que la tradición, como caminos válidos para el acceso a Dios. Aun cuando teóricamente no puede demostrarse su existencia, hay que admitirla, puesto que Dios es una necesidad para la vida del hombre, tanto individual como socialmente considerado(75).

W. James(1842-1910), junto con Charles S. Peirce(1839-1914) y John Dewey(1859-1952)(76), es uno de los principales exponentes del pragmatismo americano. Mantiene la prioridad de la experiencia religiosa, con relación a la cual es secundaria toda explicación conceptual ; y entiende la religión

---

75. Hay que situar el pragmatismo religioso dentro del teísmo no intelectualista, sino fideísta de tipo pragmatista, en cuanto que, más que a la conclusión de la existencia de Dios, llega a la creencia, en cuanto que la creencia en Dios es útil y necesaria para la vida. El pragmatismo no representa un cuerpo de doctrina unificado, hasta el punto de que se enumeran variedad de nombres afines: Inmanentismo, Instrumentalismo, Emergentismo, Humanismo o Subjetivismo, Protogorismo (Schiller), Operacionismo, etc. (FERRATER MORA, J.: La filosofía en el mundo de hoy, 2ª ed., Madrid, Rvta Occidente, 1963, pp.62-63, reed. con el título de La Filosofía actual. Madrid, Alianza editorial, 1969, p.32.

76. El "principio del pragmatismo" lo formuló Charles Sanders Peirce en How to Make Our Ideas Clear(1878) y en Lectures of Pragmatism Vorlesungen über Pragmatismus. De hecho, James le consideró siempre como el padre del pragmatismo, hasta el punto de que, para diferenciar sus propios puntos de vista de los de aquél, llamó a su sistema pragmaticismo (The philosophy of Peirce: Selected Writing, pp.30-31);

como "los sentimientos, actos y experiencias del hombre individual en cuanto tal...en la medida en que se saben en relación con algún poder divino, cualquiera que sea la forma concreta en que puedan concebirlo"(77).

Consecuente con el principio pragmático de que la verdad es instrumental, - en cuanto que nos sirve para dirigirnos a la acción, a través del caos de los hechos-, admite que el criterio supremo de una fe no es su origen, sino la forma en que repercute sobre todo. Entendido así, para conocer la verdad hay que preguntarse: "¿A qué consecuencias prácticas conduce?;Cuál es su valor real para configurar la vida personal?"(78).

Refiriéndose en concreto al tema de Dios escribe estas palabras, clarificadoras de su tesis: "A Dios no se le conoce, no se le comprende, sino que se le necesita como sustentador,

---

también John Dewey propagó el principio pragmático de Peirce en A Common Faith (New Haven, 1934; 28ª ed., 1975), en cuya obra expone una visión humanístico-naturalista de la religión.

77. The Varieties of Religious Experience. A Study in Human nature. Nueva York, 1902; ed. bolsillo, London, 1960, pp. 30, 34, 36, 289;

78. JAMES, W.: Die Religiöse Erfahrung, pp. 17, 27 y 411; en La voluntad de creer dice que si la fe religiosa fuera una cuestión del intelecto, deberíamos aplazar nuestro juicio sobre ella hasta haber obtenido una prueba concluyente. Pero la fe es mucho más que una creencia intelectual; si diferimos el juicio sobre ella, significa actuar como si la hipótesis religiosa fuera falsa. De ahí que se imponga la necesidad de elegir entre el temor y la esperanza: temor a equivocarse y esperanza de acertar (The Will to Believe, pp. 99-124).

como soporte moral, como amigo o como objeto de amor. Cuando Dios resulta útil, la conciencia religiosa no formula más preguntas. En esa situación carecen de sentido las preguntas: ¿Existe realmente Dios?, ¿en qué forma?, ¿qué es?. En último término, el objetivo de todas las religiones no es Dios, sino la vida, más vida, una vida ulterior más rica y más satisfactoria. El amor a la vida es en todos los estadios evolutivos de la religión su auténtico motor fundamental"(79).

La verdad de Dios no depende, en suma, de argumentaciones metafísicas, abstractas y poco convincentes. En sus conferencias de Gilford, -publicadas bajo el título de The Varieties of Religious Experience-, James intentó dar respuesta al único interrogante, según él digno de hacerse, en torno a si tiene o no valor la creencia religiosa en la vida concreta. "Los límites últimos de nuestro ser, -afirma-, se sumergen, a mi modo de ver, en una dimensión radicalmente otra, distinta del mundo sensible e inmediatamente "comprensible", llámesele zona mística o zona sobrenatural; es lo mismo. Lo que me importa es el hecho de que esta zona invisible no es meramente ideal, puesto que produce en este mundo efectos concretos; y aquello que produce efectos dentro de una realidad ha de ser, asimismo, considerado como una realidad en sí. Dado que Dios es la denominación habitual de la realidad suprema, daré a esta zona superior del uni-

---

79. Die Religiöse Erfahrung, o.c., p.457; refiriéndose Peirce al tema de Dios, escribe estas significativas palabras: "si se le pregunta a un pragmatista qué significa para él la palabra Dios, sólo puede responder que del mismo



verso el nombre de Dios"(80).

Bertrand Russell(1872-1970) resume esta filosofía diciendole que "una verdad es algo que compensa ser creído"(81). Enemigo acérrimo de toda metafísica, en su ensayo Mysticism and Logic, se pregunta si pueden existir dos modalidades de conocimiento- científico y místico-, para responderse que una intuición mística no puede ser calificada de conocimiento, puesto que carece de un método lógico válido. Sólo la ciencia nos puede guiar, hasta en el terreno de la conducta moral, aun cuando tradicionalmente haya estado dominada por las concepciones religiosas.

---

que una relación duradera con un hombre de gran personalidad puede ejercer un profundo influjo sobre la totalidad del comportamiento de un individuo, así también- si admitimos que la contemplación y el estudio del universo psicofísico pueden imbuir al individuo de unos principios de conducta análogos a los que supone la influencia de las obras o del discurso de una gran personalidad- esta analogía de un espíritu (pues es imposible afirmar que se le pueda aplicar literalmente un atributo humano cualquiera) es lo que el pragmatismo llama Dios" (The philosophy of Peirce, o.c.p.376). También J.Dewey está dispuesto a rehabilitar la palabra Dios, con tal de que sea expurgada de sus connotaciones metafísicas tradicionales y a condición de ser entendida como unificación imaginaria de valores ideales, como un proyecto de unión de lo ideal con lo real, cf. MACQUARRIE, J.: El pensamiento religioso en el siglo XX. Barcelona, Herder, 1975, p.241.

80. The Varieties o.c. p.506, y Pragmatism. London, Longmans, p.299.

81. RUSSELL, B.: Ensayos filosóficos. El pragmatismo. Madrid, Alianza Editorial, 1968, p.168. En su Historia de la filosofía occidental insiste de nuevo en el tema (pp.863-864). Y en Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects. London, 1957, p.19.

### 3. Sentimentalismo inmanentista

Desde el siglo XIX y especialmente en los comienzos del XX se han desarrollado determinadas corrientes filosóficas que llevan el nombre de inmanentismo o filosofías de la inmanencia. Son filosofías que sólo buscan el mundo real en la conciencia. Todo cuanto existe debe ser inmediatamente dado a un sujeto en el conocimiento sin ningún intermediario. Inmanentistas son, en este aspecto, las corrientes idealistas, panteístas y, sobre todo, las modernistas(82). De manera especial se califican de inmanentistas a ciertas tendencias encaminadas directamente a dilucidar el acto religioso, sosteniendo la primacía de la experiencia religiosa interna sobre el conocimiento discursivo. Blondel habló también de un método de inmanencia en la filosofía, pero no coincide, como veremos, con ciertas consecuencias del modernismo(83).

Se ha hablado de un inmanentismo intemperante o radical, llamado exactamente modernismo-, que afirma que la existencia de Dios depende, ontológicamente hablando, de mis exigencias, sentimientos y necesidades; tesis que coincidiría fácilmente con la de Feuerbach, cuando dice que el hombre crea a Dios por una especie de proyección de sus deseos, tendencias y exigencias íntimas.

Derivando del subjetivismo del pensamiento moderno, las tesis modernistas sostienen que la experiencia individual sub-

---

82. Un papel primordial desempeña la inmanencia en la filosofía de Spinoza, cuando define a Dios como "omnium rerum causa inmanens, non veron transiens"(Eth.I,XVIII).

83. TONQUÉDEC, J.de: Inmanence.Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel. Paris, 1913, 3e ed.,1933.

jetiva es el principio inspirador directo en la concepción de lo religioso y de la fe. Es decir, el modernismo(84) religioso niega el valor objetivo de la divinidad, cuando afirma que Dios nace de un sentimiento interno, de manera que no existen pruebas racionales convincentes que justifiquen la existencia de Dios.

Precisamente en El Programa de los modernistas, publicado por Ernesto Buonaiuti y de manera anónima, en respuesta a la encíclica Pascendi dominici gregis( 8 septiembre 1907) de Pío X, puede leerse textuamente que "para probar la existencia de Dios, de nada sirven las demostraciones de la metafísica

---

84. El término modernismo aparece oficialmente por primera vez en la encíclica Pascendi dominici gregis, de Pío X. El iniciador es A. Loisy, en Francia, y no pocos intelectuales católicos preocupados por el problema de reconciliar la fe católica con el pensamiento moderno. La Escolástica, -pensaban-, había pecado de excesivo intelectualismo en su enfoque, intelectualismo que podría corregirse aplicando a los problemas religiosos las nuevas filosofías de la vida y de la acción. La verdad religiosa ha de ser vivida, inmanente a la experiencia religiosa. La primera intervención de Pío X frente al modernismo fue el Decreto del Sto Oficio Lamentabili sane exitu( 3 julio 1907), que reunió en 75 arts. los nuevos errores. Siguió la condenación solemne con la encíclica Pascendi y, por fin, el "motu proprio Sacrorum Antistitum(1 sept. 1910), en el que se publicaba la fórmula del Juramento antimodernista, que se exigía obligatoriamente a todo el clero católico hasta el Concilio Vaticano II. En él se juraba que la existencia de Dios no sólo puede ser conocida, sino "hasta demostrada" ("adeoque demonstrari") con certeza. En la encíclica Pascendi se califica al modernismo, no ya de herejía, sino de "compendio de todas las herejías", en cuanto que niega la garantía misma de la or-

medieval"; hoy en cambio, "las que conducen a un sentido especial de las realidades suprasensibles son las exigencias de nuestra vida moral y la experiencia de lo divino que se efectúa en las profundidades más oscuras de nuestra conciencia". La fe religiosa no es sino "la necesidad instintiva... que nace espontáneamente y se desarrolla independientemente de toda preparación científica"; y termina diciendo que el modernismo no se opone a la tradición católica, sino sólo a la interpretación escolástica de la misma, interpretación superada por el método crítico de la conciencia moderna"(85).

Al aceptar incondicionalmente el principio de la inmanencia, -base del pensamiento moderno-, se opera dentro del modernismo un cambio radical de la misma noción de verdad, de reli-

---

todoxia, representada por el Magisterio eclesiástico. Por su profesión de subjetivismo, relativismo individual absoluto, que eleva a criterio único el sentimiento privado de cada uno, en el que no sólo se resuelve la convicción sobre el Ser Supremo, sino hasta el contenido y sentido de los mismos dogmas, el modernismo, -declara la encíclica Pascendi-, desemboca en el agnosticismo absoluto y termina, al fin, en el ateísmo.

85. BUONAIUTI, E.: Programma dei modernisti, 1907, pp.97,123 y 127. Nació en Roma en 1881. Ordenado sacerdote en 1903. Excomulgado por sus ideas modernistas, se traslada a Suiza, donde muere en 1946. Explicó en Lausana. Estuvo muy influido por Harnack y Loisy. También apareció anónimamente otro libro suyo, titulado: Lettere di un prete modernista(1908). Sobre él y los modernistas: SAITA, G.: Il problema di Dio e la filosofia dell'inmanenza (1953); GENTILE, G.: Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia(1909); Card. MERCIER: Le modernisme(1909); HOUTIN, A.: Histoire du modernisme catholique (1913); KUBEL, J.: Geschichte des Katholischen Modernismus(1909).

gión y de revelación. Puede afirmarse, de hecho, que el modernismo deriva del movimiento de la Reforma Luterana, en cuanto que ésta separó la fe individual del "obsequio a la autoridad jerárquica". La versión laica de este principio se encontraría, sin dudar, en el subjetivismo gnoseológico kantiano en último término, y en el idealismo trascendental de Fichte, Schelling, Hegel, por un lado, y en el irracionalismo fideísta de Jacobi, Fries, Schleiermacher, -que sitúan la existencia de la religión en el sentimiento individual-, por otro(86).

Pero la fuente más directa y cercana, en que bebe el modernismo, se encuentra en la teoría del fideísmo simbólico, defendido por Sabatier(+1901) con todo ardor, opinión según la cual los dogmas son meros símbolos de la vida moral y religiosa, al tiempo que afirma que la reducción de la fe a instinto subjetivo es el único resultado lógico del principio de

---

86. Las raíces del sentimentalismo (o agnosticismo radical), según el cual nuestro conocimiento de Dios proviene de una especie de sentimiento o afección, pero nunca a través del razonamiento discursivo, se remontan al escocés Th. REID (+1796), F.P. Maine de BIRAN (+1824) con su teoría de la "vida del espíritu"; F.H. JACOBI(+1819), que distingue "razón" en oposición a "entendimiento"; F.E.D. Schleiermacher(+1834) con su tesis del "sentimiento de dependencia y de admiración"; A.B. Ritschl(+1889), quien habla del sentimiento como "sentido común" y R. OTTO(+1937), examina lo racional e irracional en la idea de Dios mediante el análisis del concepto de lo numinoso (Das Heilige, 1917; trad. esp. Lo Santo, Madrid, 1925).

la Reforma(87).

De hecho, hay una forma protestante de modernismo, representada por la corriente de protestantes liberales, entre los que cabe enumerar a Sabatier(1901) y E. Ménégoz(+1921), aunque el número de modernistas católicos haya sido más numeroso: Loisy(+ 1940), Tyrrell(+ 1909), Le Roy (+ 1954), Murri(+1944), Fogazzaro(+1911), Laberthonnière (+1932), Buonaiuti(+1946).

Alfred Loisy(88) está considerado como el "padre" del movimiento modernista. "El Evangelio no ha entrado en el mundo, -dice-, como una doctrina absoluta e incondicional, resumida en una verdad única e inmutable, sino como una fe viva, concreta y compleja", al igual que "la verdad no entra ya hecha en nuestro cerebro, sino que se hace lentamente, y jamás podremos afirmar que sea completa. El espíritu humano está constantemente afanándose y la verdad no es más inmutable que el hombre mismo. La verdad evoluciona con él, en él, por él; ello no le impide ser verdad para él, antes bien es precisamente

87. SABATIER, A.: Esquisse d'une philosophie de la religion. Paris, 1879, pp. 390 ss.; Cf. HEILER, F.: Loisy der Vater des Katholischen Modernismus. München, 1947, p. 46.
88. Alfred Firmin LOISY, n. en Ambrières (Marne) en 1857. Sacerdote en 1879; excomulgado en 1908; profesor en el "Collège de France". En 1903 fueron incluidas sus obras en el Index. condenado en el Decreto Lamentabili sane exitu, en la Pascendi, pero nunca se retractó. Una de sus obras que suscitó mayores polémicas fue L'Evangile et l'Eglise(1902), 4ed. 1908 y reimpresa en 1971; a sus muchos opositores les contestó en Autour d'un petit livre(1903) ; y de la condena vaticana se defendió en Simple réflexions sur le décret

la condición sin la cual no sería verdad"(89).

Una de las figuras más relevantes del modernismo es Laberthonnière(90), considerado por muchos como un antecedente del existencialismo. Agustiniiano en el fondo, se opuso enérgicamente al intelectualismo neotomista, fundado principalmente en abstracciones. El ser no puede ser aprehendido desde fuera, sino que "el objetivo de toda doctrina filosófica estriba en dar sentido a la vida, a la existencia humana, de modo que toda doctrina filosófica es en el fondo una obra moral; es una doctrina que se elabora viviendo y no, como a menudo muchos parecen creer, una colección de proposiciones abstractas, más o menos vinculadas entre sí, y derivadas de ciertos axiomas o principios fundamentales". En una palabra, el objetivo de la verdad filosófica no puede ser una verdad abstracta, sino una verdad vivida", de la misma manera que la fe no es algo simplemente dado(fideísmo-tradicionalismo), que está-ahí, para ser dilucidada por la pura inteligencia, sino que es algo que se hace. "Las formulaciones externas de la creencia han de ser

---

du Saint-Office "Lamentabili sane exitu" et sur L'Encyclique "Pascendi Dominici Gregis"(1908). Otras obras suyas: La Religion(1917); La morale humaine(1923, 2ed.,1928); Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?(1933).

89. L'Evangile et L'Eglise, pp.87 ss. y Autour d'un petit livre,pp.191-192.
90. Lucien LABERTHONIERE, oratoriano, nace en 1860; sacerdote en 1886; colabora en los Annales de philosophie chrétienne a partir de 1897, publicación que dirige desde 1905 a 1913; en 1913 son condenados sus escritos por el Santo Oficio y se le prohíbe seguir publicando. No publicó, pero siguió escribiendo. Póstumamente se publicaron sus libros. Merecen ser citadas, de entre sus obras, las siguientes: Le dogmatisme moral(1898); Essais de philosophie religieuse

consideradas desde la experiencia, y su verdad ha de ser vivida desde esta misma experiencia"(91).

Amplias resonancias adquirió el nombre del discípulo y sucesor de Bergson, el modernista Edouard Le Roy(92).

Católico practicante recibió de Bergson su desconfianza por los conceptos. Lo que su maestro denominaba "Elan vital", llama Le Roy "exigencia idealista". "Pensar intuitivamente, - escribe-, es volver de la abstracción y de la desarticulación estéril (aristotélica) al continuo concreto, fluido, heterogéneo, múltiple; es instalarse en el interior del devenir y reconocer doquiera el cambio como realidad primordial, sustancial por sí misma; es penetrar hasta el nervio vital de la rea-

---

(1903); Le réalisme chrétien et l'idealisme grec(1904); Positivisme et catholicisme(1912); la edición de sus Oeuvres, a cargo de Louis Canet, en 1933; sobre Laberthonnière, cf. BALLARO, R.: La filosofía di L.Laberthonnière(1927); OLGIAI, F.: Laberthonnière(1948); BONAFEDE, G.: L. Laberthonnière. Studio critico con pagine scelte(1958).

91. Oeuvres, vol. I, pp. 1-2 y Essais de philosophie religieuse, pp. 288 ss.
92. EDOUARD LE ROY nace en 1870 en París; desde 1924 es profesor en el College de France, ocupando el puesto de Bergson. Le preocupa fundamentalmente la relación entre conocimiento científico y fe religiosa. De entre sus obras: Dogme et critique. Etudes de philosophie et de critique religieuse(1907); Une philosophie nouvelle: Henri Bergson(1912); La pensée intuitive, 2 vol. (1929-1930); Le problème de Dieu(1929)(colección de arts. y conferencias anteriores); Introduction a l'étude du problème religieuse(1943). Cf. JOLIVET, R.: A la recherche de Dieu. Notes critiques sur la théodicée de M.E. Le Roy, 1931; OLGIAI, F.: Le Roy e il problema di Dio(1929); MARECHAL, J.: Le problème de Dieu d'après M.E. Le Roy, dans "Mélanges J. Marechal", I. Bruxelles, 1950, pp. 207-259.



lidad captada en su movimiento de generación íntima, en vez de quedarse de puertas afuera, como nos deja el análisis por conceptos, limitándose a abordarlo a distancia y a tomar ciertas vistas superficiales e instantáneas"(93).

Consecuente con esta visión Le Roy afirma que, puesto que el razonamiento discursivo nos ofrece tan sólo un esquema abstracto de la realidad, pero nunca una imagen verídica, la existencia de Dios no puede demostrarse por medios intelectuales, aunque cabe intuir su realidad en la acción moral: "La afirmación de Dios es la afirmación de la realidad moral, una realidad autónoma, independiente e irreductible que es, al mismo tiempo, la realidad fundamental"(94). Todo pensamiento "implica la afirmación de Dios. El no es mi pensamiento, sino el pensamiento al que le soy interior. De Dios sólo existe experiencia interna. Afirmarle es afirmar el principio de la exigencia moral". La conclusión de Le Roy sería ésta: Deducir a Dios es lo mismo que negarlo.

Gran Bretaña tuvo en Tyrrell(95) un exponente máximo de la corriente modernista. En su definición del modernista define

---

93. La pensée intuitive, I, p.145.

94. Le problème de Dieu, p.105.

95. George TYRRELL(1861-1909), anglicano, se hizo católico y jesuita; sacerdote en 1891; fue excomulgado en 1907, pero siguió considerándose católico. Obligado a dejar la Compañía de Jesús, se refugió en un priorato de benedictinos, donde murió pronto(+1909), después de haber recriminado a Pío X el "haber condenado sin piedad las necesidades del alma moderna". Su amigo y admirador, barón Von HUGEL, puso toda su influencia, después de Tyrrell, al servicio del que llamaba "el catolicismo progresista", pero sin abandonar la ortodoxia romana. De hecho, Nédoncelle, N. defendió la or-

como tal a "todo hombre de Iglesia que cree en la posibilidad de una síntesis entre la verdad esencial de su religión y la verdad esencial de la modernidad"(96). El rechazo del pensamiento abstracto e intelectualizado adquiere en Tyrrell connotaciones pragmáticas. "¿Qué son para nosotros los dogmas?, -se preguntaba-. Símbolos necesarios sin duda, pero inadecuados, transitorios... Una verdad es simple y solamente práctica". Es decir, el carácter fructífero de una creencia se comprueba en sus consecuencias espirituales y morales: "Aque-llas creencias que, según ha demostrado de modo constante e invariable la experiencia, fomentan y promueven la vida espiritual del alma, necesariamente tienen que estar en concordancia con la naturaleza y las leyes de la voluntad universal con la cual la religión se propone ponerme en armonía"(97).

---

todoxia de Von HUGEL en Le pensée religieuse de F.V. Hügel. Paris, 1935, pp.15-40. El pensamiento central de Tyrrell está expuesto en sus obras: Christianity at the Crossroads y Lex orandi. Pío X, en el Decreto Lamentabili condenó expresamente esta tesis de Tyrrell: "Los dogmas de la fe han de ser mantenidos únicamente de acuerdo con su sentido práctico, es decir, como normas que prescriben una acción, y no como normas de creencia" (Dz., n.3426).

96. Christianity at the Crossroad, p.5.

97. Lex orandi, p. 57. ; cf. RIVIERE, J.: Le modernisme dans l'Eglise catholique. Paris, 1929, pp.XIII-XXIX, resumido en el art. Modernismo del D.T.C., X., col. 2009-2047; DURAND, A., Modernisme, dans "Dict. de la foi catholique", III, col. 592-637.

Alemania, aunque menos afectada por la crisis modernista, tuvo también sus representantes, más preocupados por "renovar" a la Iglesia desde el punto de vista político más que desde el dogmático. Los nombres más significativos son los de Hermann Schell, profesor en Wurtzburg, y de Joseph Muller, empeñado en edificar un Reform-Katholizismus(98).

- 
98. Exposiciones generales sobre el tema: MURRI, R.: La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo, Roma, 1908; GENTILE, G.: Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Bari, 1909; KUEBEL, J.: Geschichte des Katholischen Modernismus. Tubinga, 1909; HOUTIN, A.: Histoire du modernisme catholique. Paris, 1912; BUONAIUTI: Il modernismo cattolico. Modena, 1943; ROSA, E.: L'enciclique "Pascendi" e il modernismo. Roma, 1909; como respuesta a la exposición en 3 vols. de Loisy, titulados Mémoires. Paris, 1930-1931, LAGRANGE, M.J.: Loisy et le modernisme. Paris, 1932; VIDLER, A.A.: The modernist movement in the Roman Church. Cambridge, 1934; STERRET, J.M.: Modernism in Religion. London, 1922; HEILER, F.: Loisy der Vater des katholischen Modernismus. München, 1947; GRASSO, D.: Il M. di E. Buonaiuti. Brescia, 1953; MARTINI, G.: Cattolicesimo e storicismo. Napoli, 1951, pp.141-256; GUITTON, J.: La pensée moderne et le catholicisme. Aix, 1937; SCOPPOLA, P.: Crisis modernista e rinnovamento cattolico in Italia. Bologna, 1962; STEINMANN, A.: Friedrich von Hegel. Paris, 1963. MACQUARRIE, John: El pensamiento religioso en el siglo XX. Barcelona, Herder, 1975, pp.242-257.

#### 4. La experiencia religiosa

Reaccionando frente al racionalismo del siglo XIX, un grupo de autores, - llamados "filósofos de la religión" y "de la conciencia"-, protestantes en su origen y mayoritariamente, defendieron la prioridad de la experiencia religiosa, con respecto a la cual es secundaria toda explicación conceptual. Dios no puede ser objeto inmediato de ninguna facultad cognoscitiva del hombre, sino experiencia vivida. Es más, la conciencia religiosa siente una secreta repugnancia ante cualquier intento de probar a Dios.

Kant había elevado la experiencia religiosa a criterio absoluto, e independiente del pensamiento objetivo, con la separación entre razón teórica y razón práctica(99). F. Heinrich Jacobi(100), J.F. Fries (101) y, sobre todo, el discípulo de Fries, el que

---

99. Crítica de la razón práctica, libro II, cap. 2, V.: "La existencia de Dios como un postulado de la razón pura práctica; y De la crítica del juicio, apéndice: "De la prueba moral de la existencia de Dios"; "de la clase de aquiescencia producida por una fe práctica", Buenos Aires, ed. "El Ateneo", 1951, pp. 117, 435 y 452; cuando Kant afirma rotundamente que "me vi obligado a eliminar la ciencia para levantar la fe", hace fijar mientes en el fideísmo luterano, que propició el clima para el nacimiento y desarrollo de un subjetivismo radical, de claros tintes irracionalistas.

100. F.H. Jacobi (1743-1819), amigo de Goethe, representante del sentimiento religioso en oposición a todo racionalismo en materia de religión; su filosofía es un intento de poner en primer plano los aspectos de la realidad, relegados a segundo término por la cultura intelectualista. Sus obras: Schriften, 6 vols., Leipzig, 1812-1815.

101. J.F. Fries (1773-1843) escribe, después de Jacobi, una

pasaría a la posteridad como el más importante filósofo de la religión del siglo XIX, F.D.E. Schleiermacher(102). Así como lo real no se conoce mediante el pensamiento, sino a través del sentimiento,- que es aprehensión inmediata de la verdad-, Dios no puede ser objeto del saber, sino de la certeza indemostrable de la fe. Pero esta fe es algo único e irresoluble. Es un puro sentimiento, de "absoluta dependencia", dirá Schleiermacher, del Absoluto. Esta es la única prueba válida de la existencia de Dios: el sentimiento religioso o experiencia de lo divino.

---

Religionsphilosophie. Profesor de Schleiermacher, le reveló que el medio "no sólo de discernir el lado objetivo de los objetos, sino también de concebir su realidad objetiva por vía de sentimiento", radica en el corazón (Christliche Sittenlehre. Berlín, 1819-1823, 3 vols.)

102. Friedrich.Daniel Ernst SCHLEIERMACHER (Breslau,1768- Berlín,1834). Estudia con los Hermanos Moravos. Realiza estudios teológicos. Importante predicador, entra en contacto con los románticos berlineses. Enseñó en las universidades de Halle y Berlín. Es la figura más sobresaliente del protestantismo alemán, con gran influencia en el neoprottestantismo liberal posterior. En 1799 publica Über die Religion; en 1800: Monologen y Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde; en 1821-1822: Der schristliche Glaube. El objeto de su especulación no era tanto Dios, como la religión. Hegel, a cuyo lado enseñó en la universidad de Berlín,- así como con Fichte-, se opuso abiertamente a su interpretación de la fe como certeza inmediata y originaria, que radica en el sentimiento, de manera que el Absoluto es una realidad presente en nuestra conciencia. Sólo en la religión,-dice Schleiermacher-, que no es ni conocer ni querer, sino sentimiento, se realiza la identidad entre el ser y el pensamiento.

En la línea de Jacobi, Fries y Schleiermacher, discurre el pensamiento de R. Otto, quien interpreta la experiencia religiosa como "categoría a priori" y consiste en el sentimiento de lo sagrado, como irrupción de lo trascendente en nuestra vida ordinaria. La experiencia de lo sagrado como consecuencia del contacto con lo "Numinoso", lo "totalmente otro" (ganz andere), se percibe como "tremendum" y también como "fascinans". Es decir, el hombre se siente ante una realidad, cuya presencia se le impone, sin poderle aplicar ninguna de las categorías cognoscitivas. Ante esta realidad misteriosa el hombre tiene una reacción de sobrecogimiento, al ser incapaz de aprehenderle conceptualmente(103).

- 
103. Rudolp OTTO(1869-1937) en su filosofía de la religión sigue las orientaciones kantianas, en último término, y más cercanamente las de Jakob Friedrich FRIES ( en Religionsphilosophie und die Wetzwecklehre, 1832).La experiencia religiosa, como experiencia metafísica, es analizada por él en Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem, 1917 (trad. esp.:Lo Santo. Madrid, Revista de Occidente, 2ª ed.,1968); en Kantisch-Friesche Religionsphilosophie und ihre Anwendung and die Theologie(1909) aparecen claramente las vertientes originarias de su pensamiento; también recopiló una serie de estudios sobre lo numinoso en Aufsätze das Numinöse Betreffend, 1923. Otto, defensor de lo que hay de más originario e irreductible en la religión y que resulta incomprensible a la razón, por ser superior a ella, ha intentado clarificar lo que él entiende por elemento "irracional", que no antirracional, en la experiencia religiosa, en el cap. XI de Das Heilige, porque "se entienden frecuentemente por irracional,-dice-,las cosas más diferentes, o se emplea en un sentido tan vago, que pueden entenderse por él las realidades más heterogéneas: la pura realidad por oposición a la ley; lo empírico por oposición a lo racional; lo contingente por oposición a lo necesario;

También W. James, en su obra de juventud The Varieties of Religious Experience, entendió la religión como "los sentimientos, actos y experiencias del hombre individual en cuanto tal, en la medida en que se sabe en relación con algún poder divino, cualquiera que sea la forma concreta en que pueda concebirlo"(104).

---

el hecho bruto por oposición a lo que puede encontrarse mediante deducción; lo que pertenece al orden psicológico por oposición a lo que pertenece al orden transcendental; lo conocido a posteriori por oposición a lo que puede definirse a priori; la potencia, la voluntad y el simple placer por oposición a la razón, a la inteligencia y a la determinación fundada en una valoración; el impulso, el instinto y las formas oscuras del subconsciente por oposición al examen, a la reflexión y a los planos racionales; las profundidades místicas del alma y los movimientos místicos en la humanidad y en el hombre; la inspiración, la intuición, la penetración, la visión profética y, finalmente, las fuerzas "ocultas"; de un modo general, la agitación inquieta, la fermentación universal de nuestra época, la búsqueda de lo nuevo en la poesía y las artes plásticas: todo esto, y aún más, puede ser lo irracional y constituir lo que se llama el irracionalismo moderno, exaltado por unos y condenado por otros".

104. The Varieties..., o.c., p. 27; y en la página 67 dice: "recuerdo la noche, y casi hasta el lugar exacto sobre la colina, en que mi alma se abrió al Infinito y se produjo un choque de ambos mundos, el interior y el exterior. Era un abismo que llamaba desde la profundidad a otro abismo: la profundidad que mi propia lucha había abierto en mi interior, a la que respondía, desde más allá de las estrellas, la profundidad exterior inefable. Me quedé a solas con mi Hacedor, con el creador de toda la belleza del mundo... No era yo el que le buscaba, sino que percibía el acorde perfecto de mi espíritu con él. Se desvaneció en mí el sen-

En el campo católico han hablado de experiencia religiosa Romano Guardini, J. Guitton, J.B. Lotz, N. Nédoncelle(105), entre otros. Pero su Dios no es el Absoluto o el Infinito, de la escuela religiosa liberal, que no es ni persona, ni conciencia, ni creador del mundo. Su Dios es el Dios cristiano, cuya verdad es ciertamente vivida, antes de ser conocida, en el sentido de que las pruebas no engendran la verdad de Dios, sino al contrario, es ella la que engendra las pruebas, que no son más que medios de justificarse reflexivamente.

Guardini dice que "la experiencia religiosa no es sólo una percepción que encuentre su desarrollo y plenitud de sentido en una forma u otra de conocimiento, sino que es un encuentro

---

tido ordinario de las cosas que me rodeaban. Sólo quedaron por el momento un gozo y una exaltación inefables. No es posible describir por completo esta experiencia... En la oscuridad se hizo sentir otra presencia tanto más viva cuanto que era invisible. No podía dudar de que él estaba allí, como no podía dudar de mi propia presencia. Hasta podría decirse que me sentí como el menos real de los dos".

En la misma dirección se mueven Albrecht RITSCHL, el arzobispo de Upsala Nathan Söderblom y Friedrich HEILER(1892-1967), autor de Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. München, 1918, 5ª ed., 1923. Sobre el tema, MENSCHING, G.: Geschichte der Religionswissenschaft (El estudio comparado de las religiones. Barcelona, J. Flors, 1964, 2 vols).

105. GUARDINI, R., GUITTON, J.B. y otros: Il problema dell'esperienza religiosa, 1960 (Atti del XV convegno del centro di studi filosofici de Gallarate); NIEBURGH, R.; BLANCHARD, B.; WEISS, P.: Religious Experience. Ed. Sidney Hook, 1961.



en el pleno sentido de la palabra" Y "sólo la experiencia religiosa logra que la demostración se ponga en marcha y acierte con la dirección que ha de seguir"(106).

### III. VÍAS NO EXCLUSIVAMENTE RACIONALES

La prueba sobre Dios,- afirman los partidarios de las argumentaciones llamadas de "vía directa"-, no puede consistir en un proceso deductivo en el que, partiendo de proposiciones universales, pueda patentizarse que allí se afirma, por estar contenido, lo que de antemano se pretendía. El hombre,-piensan-, se dirige habitualmente a Dios impulsado por las exigencias más profundas del corazón; exigencias que revisten la forma de una intuición. Las pruebas racionales, explícitas, son siempre menos ricas que la intuición de base, que las sostiene, puesto que la intuición, dotada de carácter sintético, hace sentir a Dios en una presencia, mientras que las demostraciones analíticas, racionales, hacen de Dios un objeto y le suelen convertir en concepto.

Dejamos de lado las afirmaciones de ciertos herejes primitivos,- el ultraarriano Eunomio (+395)(107), que admitía una intuición natural de Dios en esta vida-, y los Begardos, en el siglo XIII , quienes defendían, asimismo, la intuición na-

106. GUARDINI, R.: Religion und Offenbarung. Würzburg, ed. Werkbund, 1958, p.95 (trad. esp. de J.M. Valverde, Madrid, Guadarrama, 1960).

107. S. Basilio: Adv. Eunomium, I, 14, PG. 29, 544; Epist. 235, PG 32, 872; Gregorio de Nisa: Contra Eunomium, 12, PG 45, 985; cf. Gil-

natural que el hombre tiene en esta vida sobre Dios(108). Y tampoco tenemos en cuenta la teoría del "deseo natural", pero eficaz, de la visión intuitiva de Dios, sostenida por Bayo y los jansenistas, frente a quienes tomaron posiciones los tomistas, con Báñez y Juan de Santo Tomás a la cabeza(109).

### 1. La Intuición

Prescindiendo de estas afirmaciones heréticas, han existido filósofos que recurrieron a la intuición inmediata como medio directo de acceso a Dios. Hay que tener en cuenta que intuición no significa para estos autores la aprehensión inmedita de la realidad de Dios, existencialmente presente, sino sólo la captación global, sintética, es decir, sin discurso explícito, de las razones que fundamentan la verdad de Dios.

Malebranche(1638-1715) defiende la tesis de que Dios contiene en sí mismo todas las ideas como arquetipos de las cosas. Pero eso, el alma puede llegar a conocer las cosas inaccesibles, porque ve en Dios todas las cosas; o, dicho con otras palabras, Dios es la condición necesaria de todo saber y de todo conocimiento del mundo. Si no viéramos a Dios, no veríamos ninguna

---

son, E.: La philosophie au moyen-âge, 2e ed. Payot, Paris, 1952, p.78.

108. Condenados por Clemente V en el Concilio de Viena, en 1311. Ya el Concilio de París(1277) había denunciado el error de quienes sostenían un "conocimiento natural e inmediato dela Causa Primera" (Dict.Theol. Cathol, VACANT, A., art. Ontologisme, c.1046).

109. Propositiones 21 y 27 de Bayo, cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R.: Dieu....., o.c., p.392.

cosa (110).

Los ontologistas italianos Rosmini-Serbatì (1796-1855) y Gioberti (1801-1852) admiten un apriorismo del ser, es decir, en la raíz del conocimiento sitúan la percepción del ser, según la cual el intelecto humano tiene esencialmente un conocimiento inmediato de Dios. Todo juicio supone una intuición, por confusa que sea, de lo que es. Este ser percibido es necesariamente infinito, puesto que se opone a los seres finitos existentes.

Si Dios es inmediatamente presente al hombre, las pruebas

- 
110. "Dieu est très étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représentent les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit ... Si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose". (Recherche de la vérité, L.III, 2e p., cap.VI; ed. J.Simon, Paris, 1942); también en Entretiens Metaphysiques: "En Dios percibimos el ser o el infinito, es decir, la misma sustancia divina, aunque en esta vida la vemos de modo confuso, como la fuente y ejemplar de los otros seres (II, t.I, p.20). El Magisterio eclesiástico previno contra el ontologismo de Malebranche. Un Decreto del Santo Oficio (1861) declaraba que no puede enseñarse con seguridad la proposición siguiente: "El conocimiento inmediato de Dios, por lo menos habitual, es esencial al entendimiento humano, de suerte que sin él nada puede conocer, como que es la misma luz intelectual" (Dz. 2841). De todos modos, no se trata de una condena formal. Sobre Malebranche, religioso oratoriano, de Berulle, platónico, agustiniano y cartesiano, cf. Sertillanges, A.-D.: El Cristianismo y las filosofías, I, Madrid, Gredos, 1966, p.544 ss.

sobre Dios carecen de sentido, puesto que no son necesarias.

En el fondo, los ontologistas, - Geulincx(+1669), Ubaghs, Gioberti, Rosmini-, sostienen la inmediata percepción intelectual del ser soberano, en virtud de ser éste el objeto directo y formal de la inteligencia, y porque la inteligencia humana no puede alcanzar ningún otro objeto, si no es mediante tal percepción primaria. Llega esta tesis a través del agustinismo, con su teoría de la iluminación directa del entendimiento humano por parte de Dios, y de los ocasionistas (Malebranche), que redujeron toda especie de conocimiento a la visión de Dios(111).

- 
111. GIOBERTI, V. (1801-1852), de Torino, sacerdote (1823), exilado en París (1833), opuesto en un primer momento a las tendencias idealistas, fundadas en la primacía del conocimiento sobre el ser, define la idea como "término inmediato de la intuición mental" (Introduzione allo studio della filosofia, vol. III, cap. 5, art. 7), de modo que la idea es la verdadera sustancia de la filosofía, el auténtico fatto primitivo. Dios se pone por sí mismo de un modo inmediato. Por eso, las pruebas de la existencia de Dios presuponen una intuición anterior y primigenia (intuito anteriore e primigenio). Otras obras de Gioberti, en las que expone su pensamiento, son: Teoria del sovrannaturale, 1838, 2ª ed., 1850; Degli errori filosofici di Antonio Rosmini, 1841 (son diez cartas) y Discorso preliminare sulla teoria del sovrannaturale, 1850. Sobre Gioberti, A. Rosmini: V. Gioberti e il panteismo, 1848; G. Prisco: Gioberti e l'ontologismo, 1867; L. Stefanini: Gioberti, 1947; G. Saitta: Il pensiero di Gioberti, 1947; G. Bianchi: Il problema morale in V. Gioberti, 1953; J. Marías: San Anselmo y el insensato. Madrid, Rev. Occid. 1973, pp. 74-78.

También es italiano y sacerdote Antonio ROSMINI-SER

¿Puede el hombre tener una percepción inmediata de lo divino, o necesita siempre de una inferencia?. He ahí el problema planteado por el ontologismo. Esta percepción inmediata de Dios no es que sea una certeza o evidencia irracional, sino que le es dada prescindiendo del raciocinio. También san Agustín, san Buenaventura, etc. hablan de una evidencia inmediata de la existencia de Dios, pero no puede confundirse con la intuición defendida por los ontologistas, condenada por la Iglesia(112), ya que la intuición ontologista implica una confusión del "ser abstractísimo e indeterminado" con el "ser de Dios" o ser absoluto en concreto.

---

VATI(1796-1855); y también éste pone el tema de Dios tan en el centro de la filosofía, "que desaparece casi como tal problema"(J. Marías, San Anselmo y el insensato, o.c.,p.75). "El ontologismo olvida que, según la Escritura, nadie ha visto nunca a Dios ("Deum nemo vidit unquam"), y que la Divinidad invisible es conocida intelectualmente "per ea quae facta sunt"(J. Marías, idem,p.75). Dicho de otro modo, lo que la experiencia inmediata nos muestra no es que el ser es, sino que los existentes son. La razón humana sólo aprehende el ser por la mediación de los entes. Las ideas de Rosmini están expuestas especialmente en el Nuovo saggio sullo origine delle idee, a cura de F. Orestano, 1934; Cf. DEZZA, P.: L'ontologismo di A. Rosmini e la critica di S. Sordi, 1941.

112. Las condenas se remontan a 1861 y 1887. En el Concilio Vaticano I algunos Padres exigieron la condena formal del ontologismo. Los obispos de Nápoles y Perugia propusieron al anatema la proposición de que "El conocimiento, directo e inmediato, de Dios es natural al hombre"; pero se disolvió el Concilio antes de tal condena; sólo en 1887 son denunciados por el Santo Oficio algunos errores de Rosmini( Dg. 3204).

## 2. Experiencia consciente de Dios

Distinta del ontologismo es la afirmación del conocimiento inmediato de Dios, que se realiza mediante una experiencia consciente de la presencia divina en las criaturas o en el alma.

San Agustín(+ 430), cuyo punto de partida es el hecho de la indubitabilidad del yo, afirma que la existencia de Dios no se prueba por un razonamiento, pero tampoco es asunto de fe ciega. Dios aparece demostrado en la misma estructura del alma, poseedora de la fe. La experiencia íntima del hombre, no del hombre "racional", sino concreto, existencial, dramáticamente dividido interiormente, constituye el centro de la reflexión agustiniana. Este ser íntimo, como las cosas mismas, es contingente y, por lo mismo, no puede ser el fundamento último de la verdad inmutable. Las verdades necesarias son signo de la trascendencia de la verdad con respecto de la razón, y reflejo en los hombres de la verdad eterna, - "sol inteligible"-, que nos permite contemplar la verdad(113).

La verdad es algo superior a todos los hombres y de la cual participan todas las verdades particulares que conocemos. No es la inteligencia humana la que descubre la verdad, sino que el principio de la verdad ilumina de alguna manera nuestra inteligencia para que percibamos, de modo misterioso, la verdad misma, inmutable y eterna: Dios.

---

113. De libero arbitrio, I, II, c. III (BAC, 1946, p. 318).

Así pues, en todo acto de conocimiento humano, en toda verdad, conocemos la verdad absoluta, es decir, Dios mismo, pero no un Dios cualquiera, idea o principio filosófico, sino el Dios cristiano revelado. Por eso, san Agustín ve la salvación no en un método racional universal, sino en una apertura del hombre entero a la realidad total. En otras palabras, la esencia del espíritu humano es más que pura razón, puesto que la certeza existencial última se asienta, no en el cógito, sino en el credo(114), aunque, por supuesto, no se trata de un irracionalismo, sino de una fe racionalmente justificada.

La argumentación agustiniana sobre Dios ha sido ampliamente desarrollada por Descartes, Bossuet, Fenelon, Malebranche, Leibniz, Kant, el P. Gratry(+1872), Lachelier(+1918), Lagneau(+1894) y Lavelle(+1951) (115).

- 
114. De libero arbitrio, I, II (BAC, Madrid, 1946, p. 318).  
 Cf. MUÑOZ ALONSO, A.: Presencia intelectual de San Agustín. Madrid, 1961; GILSON, E.: Etudes de philosophie medievale. Paris, Payot, 1921, p. 160; GIANNINI, G.: L'implicazione della prova di Dio agostiniana nelle vie tomistiche. "Doctor Communis", 8(1955) 52-58; BOYER, Ch.: Les voies de la connaissance de Dieu selon saint Agustin. "Augustinus", 3(1958) 303-308.
115. DESCARTES, R.: Meditationes, VII, 53, 67-68 (Meditaciones metafísicas. Buenos Aires, Aguilar, 1959); cf. COSTANTINI, G. M.: Sulle prove cartesiane dell'esistenza di Dio. "Riv. Crit. Stor. Fil", 8(1953) 607-609; PUELLES, M.: El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios. "Rev. Fil.", 7(1948) 49-89.

Agustiniano, teólogo y místico es San BUENAVENTURA(1221-1274), fundador de la Escuela Franciscana y continuador de la obra del Maestro Alejandro de Halés(1170-80 a 1245) y de Jean de la Rochelle(+ 1245).

El racionalismo aristotélico parece a San Buenaventura que es incompatible con la tradición filosófica cristiana. La razón, atribuyéndose una falsa y equívoca autonomía, pretende descubrir la verdad por sus propias fuerzas. Por el contrario,

---

Jacques-Benigne BOSSUET(1127-1704), obispo de Metz, preceptor del Delfín de Francia desde 1670, y uno de los grandes apologistas católicos, se muestra profundamente agustiniano en su obra Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même(1722). François de Salignac De La Mothe, FENELON (1651-1715) fue consagrado obispo de Cambrai(1695) por Bossuet. Conocido por su doctrina del "amor puro" y del "gusto íntimo", en su libro Démonstration de l'existence de Dieu et de ses attributs tirée des preuves intellectuelles et de l'idée de l'infini même(1712) se basa en la idea de Infinito, existente en el alma, siguiendo la visión cartesiana. La opinión de MALEBRANCHE está expuesta en Recherche de la vérité, I, III, 2 p.c.VI y Meditations chrétiennes, IV. LEIBNIZ: Discours de métaphysique , 28; KANT, E.: El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios, en "Crítica de la razón pura", I, II, secc. IV, V y VI. AUGUSTE Joseph Alphonse GRATRY (1805-1872) desarrolla su filosofía del "sentido" de Dios. Conocer a Dios no es objeto de demostración, no es un proceso deductivo, sino que se funda en una intuición o visión. Su célebre libro La connaissance de Dieu, fue traducido al castellano por Julián MARIAS(El conocimiento de Dios. Madrid, Pegaso, 1941), y este mismo autor expuso el pensamiento de GRATRY en La Filosofía del Padre Gratry, 1ª ed., 1941. Jules LACHELIER(1834-1918), discípulo de Renouvier, expone su pensamiento en El fundamento de la inducción(1872) y Psicología y Metafísica(1855); clarificadora síntesis en JOLIVET, R.: El problema de Dios en Lachelier y Rosmini.



piensa San Buenaventura, la existencia de Dios es evidente al alma, no con un conocimiento explícito y claro,- si así fuera no habría ateos-, mediante la reflexión sobre sí misma.

En este sentido, las pruebas no son más que un "itinerarium" o etapas en el ascenso del alma a Dios(116), y los silogismos "potius sunt quaedam exercitationes intellectus quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsam verum probatum"(117). El Dios de San Buenaventura no es, por eso, un principio abstracto, resultado de un "ejercicio mental", sino el Dios de la experiencia religiosa y cristiana, que se auto-manifiesta "in interiore hominis"(118).

---

"Augustinus",4(1956)573-580; Jules LAGNEAU: Leçons sur l'existence de Dieu.Paris, 1925,p.67 ss; Célebres leçons et fragments. Paris, PUF, 1950,pp.224-225,261-262; Louis LAVELLE(1882-1951): De l'acte.Paris, Aubier,1937, p.163.

116. De nombre Juan de Fidanza, italiano de Bagnorea, en La Toscana, obispo y cardenal, escribió Itinerarium mentis in Deum (1261); Breviloquium( 1257); Collationes in Hexameron(1273); su visión sobre Dios, e n Itinerarium,III, 3 (BAC,1945,pp.592-594);V.,3; Breviloquium,p.2,c.III (BAC, 245, 591).

117. Quaest. Disput. de Mystero Trinit.,q.1,51; Cf. GILSON, E.:La philosophie de saint Bonaventure.Paris, Vrin,1924. GONZALEZ DE CARDENAL,O.: Misterio trinitario y existencia cristiana.Madrid, Rialp, 1966

118. COPLESTON,Fr.: Historia de la filosofía. 2.-de San Agustín a Escoto.Barcelona, Ariel, 3ª ed.,1978, pp.251-258. SERTILLANGES,A -D.: El cristianismo y las filosofías, o.c., pp. 425-436. BETTONI,E.:S. Bonaventura.Brescia,1946; Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana. Padova, 1950.

La razón no es un obstáculo, puede llegar a demostrar que existe Dios, pero al hombre no le interesa probar a Dios, sino verlo, experimentarlo. Por eso, concluye san Buenaventura, la filosofía no intenta satisfacer curiosidades intelectuales, sino salvar al hombre. Si la existencia de Dios necesita ser demostrada, no es porque carezca de evidencia intrínseca, sino por defecto de nuestra mente(119), de la misma manera que si el hombre niega a Dios, los motivos por lo que realiza tal acción tienen su base en la psicología misma del hombre( 120).

También Blas PASCAL( 1623-1662) entabla un enérgico proceso contra el excesivo racionalismo(121). Sus Pensées son una de las obras más sobresalientes de la literatura universal. Voltaire dice que "es el primer libro escrito

---

119. "Hic verum (Deum esse) non indiget probatione propter defectum evidentiae ex parte sua, sed propter defectum considerationis ex parte nostra"(Quaest. Disputatae, q.I,a I(BAC,95).

120. Quaest. Disput.,q.I,a.I, sed contra (BAC,106).

121. Pascal ha sido visto por la crítica como un hombre romántico, brillantemente ensalzado por Chateaubriand, cuya figura fue construida "metódicamente por Víctor Cousin"; imagen de un hombre excesivo en todo, que gasta su salud en las ciencias, se lanza con toda su alma al mundo, y después, se deja bruscamente seducir por una especie de fanatismo, consumiéndose en la austeridad. Lleno de angustia ante el silencio del mundo y el misterio de la gracia, se habría visto invadido por la duda y se habría zafado de la desgracia arrojándose en la fe (MESNARD,J.: Pascal.El hombre y su obra. Madrid, Tecnos, 1973, pp.173-174.

por un genio de la prosa", no obstante ser un genio, un "loco sublime"(122).

Hay que distinguir el espíritu, la razón, es decir, el pensamiento racionante, el "espíritu geométrico" cartesiano, y el sentimiento, el instinto, el sentir intuitivo(123); pero, sentimiento no es sentimentalismo, sensiblería, sino coeur, corazón, puesto que "conocemos la verdad no solamente mediante la razón, sino también por el corazón"(124), conscientes de que esta certeza de la fe no es certeza irracional. Por eso, ni fideísmo ni subjetivismo religioso (sentimentalismo). La fe se fundamenta racionalmente, puesto que, si la razón no puede demostrar la existencia de Dios, sí puede demostrar que debe someterse. "Sumisión y empleo de la razón", dice. Una religión que choque con los principios de la razón es absurda, así como una religión que se explique en su

122. Los Pensamientos fueron en la mente de Pascal unas notas personales, destinadas un día a construir con ellas una apología del cristianismo. En 1670 aparecieron por primera vez como los Pensamientos del señor Pascal sobre la religión y algunos otros temas. Brunschviçg, en 1897, presentó una edición de los Pensees, clásica ya. Sobre el tema, MESNARD, J.: Pascal, o.c., pp. 132-172.

123. Pensees, 6 (ed. Brunschviçg; trad. esp. Espasa-Calpe, n. 96; sobre el tema del corazón en Pascal, cf. PERDOMO GARCÍA, J.: Antropología filosófica pascaliana. Madrid, Cuadernos de Humanidades, 1949; El corazón como fuente de conocimiento en Pascal. "Rev. Ideas Estéticas", 43(1953) 253-272; LAPORTE, J.: Le coeur et la raison selon Pascal. Paris. Ezélvir, 1950.

124. Pensees, 282. Cf. ZUBIRI, X.: Naturaleza, Historia, Dios, 3ª ed. Madrid, Editora Nacional, 1955, pp. 131-132.

totalidad racionalmente no tiene nada de sobrenatural.

El que la religión rebase la razón no significa que la contradiga, sino sólo que, en virtud de su progreso interno, reconoce que hay infinidad de cosas que la sobrepasan. En este sentido hay que entender a Pascal, cuando dice que "las pruebas metafísicas de Dios distan tanto del razonamiento humano y son tan complicadas que hieren poco la imaginación; y aun cuando ayuden a algunos sólo es por los breves momentos que analizan la demostración, pues a la hora siguiente temen haberse equivocado"(125).

Su Dios es el "Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob", es decir, el Dios cristiano, el Dios de Jesucristo. No le preocupan las "pruebas de Dios", sino las "pruebas de Jesucristo", entre otras razones, porque las "pruebas racionales" son insuficientes. De nada sirve conocer a Dios sin amarle. Junto a la "lógica de la razón" hay que situar la "lógica del corazón". La razón debe seguir las reglas del método geométrico (Descartes), pero este método no permite alcanzar a Dios directamente. La "lógica del corazón" es, en cambio, el resultado de una integración de la universalidad racional dentro de la fe personal.(126).

---

125. Pensées, 543.

126. Soumission et usage de la raison (Pensées, 570, 413, 519); Cf. GHEVALIER, J.: Pascal. Paris, Plon, 1922, 3 ed., 1959; FERNANDO GARCÍA, J.: La dialéctica del conocimiento de Dios. A. cta-s, III, Madrid, "Instituto Luis Vives", 1949, p. 436 ss; LEFEVRE, H.: Pascal. Paris, 1949-1954, 2 vols.; MALVY, A.: Pascal et le problème de la croyance. Paris, Beauchesne, 1923. FOREST, A.: Pascal. Paris. Se-ghers, 1971, 186 p. GUARDINI, R.: Pascal ou drame de la conscience chrétienne. Paris, Du Seuil, 1951.

Si tuviéramos que intentar definir con dos palabras a Pascal, habría que llamarle el hombre del "pathos", de las vivencias hondas y profundas, interesado por las cuestiones "insolubles". Estaba convencido de que la certeza del saber no coincide con la certeza del vivir, puesto que por el "pensamiento claro y distinto" llegamos a la certeza intelectual, pero no a la seguridad existencial. Junto al "raisonnement" pongamos el "sentiment"; junto a la razón disuasiva el conocimiento intuitivo.(127).

Agustiniano y Pascaliano en su visión de Dios , el Padre GRATRY( 1805-1872) se muestra enemigo de la especulación abstracta, porque el método deductivo- silogístico no es el único camino ni, por supuesto, el más importante para acercarnos a Dios. Hay otro, el camino de la inducción, que es "una operación" de la razón por la que, al contemplar ésta el ser finito( mundo, alma), por contraste y por nostalgia, encuentra ahí la existencia necesaria de lo infinito. Pero este infinito es concebido por vía de negación: suprimiendo mentalmente las limitaciones e imperfecciones que hay en los seres finitos.(128)

---

127. Pensées, 3 y 6; sorprendentemente, y quizá por su relación con Port-Royal (en 1655 se retiró a Port-Royal), los Pensamientos se hicieron sospechosos de herejía; de hecho el "Sanctum officium sanctissimae Inquisitionis" los incluyó en el índice de libros prohibidos.

128. GRATRY: Connaissance de Dieu, I,p.77 (trad. esp. de Julián Marías,o.c.).Marías se ha lamentado de que el P. GRATRY fuera en 1941, cuando escribió su tesis La filosofía del Padre Gratry,-publicada en 1942, un autor "casi desconocido" (p.11). A él se debe el primer estudio en profundidad sobre este autor.

En una palabra, la prueba o ascensión a Dios se funda en la relación entre el hombre y Dios, relación que constituye el nexo íntimo de la existencia humana. En este aspecto, no hay que hablar de demostración, sino de mostración, puesto que de Dios se da un verdadero sentido, que el Padre Gratry califica de contacto. Ciertamente que esta visión de Dios no es directa, inmediata, sino que es una "visión por reflejo", "una imagen que percibe de Dios el alma, al verse"(129). Y basa el Padre Gratry su tesis en un texto clásico de Santo Tomás, en el De Veritate (130).

La filosofía de la religión del cardenal NEWMAN(+ 1890) está entroncada igualmente en la línea intuicionista-agustiniana. En una primera aproximación aparece como un agnóstico radical. Antiintelectualista convencido, se presenta en tonos de cierta moderación en An Essay in Aid of a Grammar of Assent(1870). En cambio, en los Parochial and Plain Sermons y en los University Sermons se expresa en vehementes afirmaciones antirracionalistas. Si, para Kant Dios era una idea, para Newman, Dios es una presencia, es decir, una realidad personal que se re-vela a la conciencia fiel.

---

129. "Cette force qui, au fond de l'âme nous attire au souverain bien, ce sens de Dieu bon, présent, vivant, qui nous touche et nous parle, c'est la conscience". (P. Gratry, o.c., p.375).

130. "Rationis lumen, quo principia sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis" (P. Gratry, o.c. pp.343 y 345).

Cuando el cardenal Newman distingue entre el "asentimiento notional" y el "asentimiento real", no hace sino dar la primacía a los hechos, a la lógica de las realidades existenciales, in-objetivas, frente a todo racionalismo abstracto. Por eso, en el capítulo IV de An Essay in Aid of a Grammar of Assent(131), reproduce el texto de unas cartas publicadas en el The Times, en respuesta a Sir Robert Peel, quien, en cierto discurso, había afirmado que "la mucha ciencia lleva a Dios". La respuesta de Newman va encaminada en el sentido de que la fe es una forma eminente de conocimiento:

"La conciencia no es religiosa...las deducciones no persuaden. El corazón es afectado, no por la razón...La influencia procede de la persona...Muchos vivirán y morirán por un dogma; la lógica jamás tendrá mártires. Después de todo, el hombre no es un animal que argumenta, sino un animal que ve, que siente, contempla y actúa. La vida no es lo suficientemente larga para una religión de silogismos. Si no queremos comenzar más que por pruebas demostrativas, jamás habremos comenzado a comenzar".

Las pruebas, en una palabra, sólo son eficaces para quienes cultivan las "razones del corazón", y, en el fondo, no vienen sino a confirmar en la fe que se tiene:

---

131. Hay traducción española a cargo del jesuita José Vives: El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe. Barcelona, Herder, 1960. Es su obra más importante; antes había publicado Essay on the Developpement of Christian Doctrine. London, 1773 y una colección de Discursos, en 1873.

"¿Quién de vosotros se ha puesto a demostrar la existencia de Dios? ¿Quién de vosotros no ha creído en esta existencia antes de demostrarla? De hecho, los argumentos no sirven más que para hacerla más sólida, más confiada la certeza de los que ya tienen fe... Las pruebas seguirán a nuestra fe. Las pruebas son más bien el premio que el fundamento de la fe"(132).

Newman ha sido considerado como un precursor, en muchos aspectos, de los movimientos existenciales, personalistas y fenomenológicos, sobre todo en cuanto a la consideración de la "posibilidad de una intuición rigurosamente intelec-

---

132 . Plain and Parochial. "Sermons VI, XXIII").; hay un texto, en El Asentimiento religioso, que le valió acerbos críticas: "¿Es el sentido o es la razón lo que hace comprender a los animales las realidades individuales, tanto materiales como espirituales, que están representadas por las luces y las sombras, por el caleidoscopio brillante y siempre nuevo que juega sobre sus retinas?...¿Y no distinguen el caballo y el perro la personalidad de su dueño? ¿Qué explicación dar a esta aprehensión de cosas, unas e individuales, en un mundo de pluralidades y de transformaciones, ya se trate de animales, ya de niños?. En tanto no hayamos explicado cómo un bebé reconoce a su madre o a su nodriza, ¿qué razón tenemos para apartarnos de la regla, y estimar como imposible que, en el transfondo de la conciencia, sin experiencia o razonamiento análogo, el niño perciba la voz o el eco de la voz de un Maestro vivo, personal y soberano?...El hecho de que un niño de cinco o seis años, en plena posesión de su inteligencia, capte y se apropie pensamientos y opiniones, resultantes de la herencia y de la educación, y el hecho de que los maneje y aplique familiarmente llegada la ocasión, prueba la necesidad de



tual de lo viviente concreto"(133).

---

que las creencias que de ahí se derivan son singularmente conformes a la naturaleza de su espíritu, aun cuando no sean de la misma naturaleza que la acción inicial. Mientras no se demuestre lo contrario, sostendré, pues, que la recepción espontánea de las verdades religiosas es cosa natural en los niños. El niño siente muy vivamente la diferencia entre el bien y el mal. Si comete una mala acción, tiene conciencia de haber ofendido a Aquél ante quien es responsable, a quien no ve, pero por quien es visto. Su espíritu, impulsado por algún instinto poderoso, concibe la existencia de un maestro moral, soberano, atento y justo".(El Asentimiento religioso...o.c., pp.121-123.)

133. LÓPEZ QUINTÁS, A. : Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica. Madrid, Gredos, 1977, p.193; en las pocas páginas que dedica a Newman se lamenta de que "todavía no haya encontrado entre nosotros el pensador que lo aclimate a la mentalidad hispana", aunque hay razones para confiar que su pensamiento será en breve asimilado a la especulación española de un modo eminentemente creador. El ejemplo del francés Jean Guittton es, a este respecto, aleccionador"(p.191). Estudios fundamentales sobre Newman: GUITTON, J.: La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement. Paris, 1933, 166 p.; ALVAREZ DE LINERA, A.: El problema de la certeza en Newman. Madrid, CSIC, "Luis Vives", 1946; ORTUZAR, M.: Newman visto desde 1946. "Estudios", 4(1946)8-35; GISQUIERE, E.: Deus Dominus. 2 vols. Paris, 1950, pp.142-249; 250-303; AUBERT, R.: Newman, une psychologie concrète de la foi et une apologetique existentielle. "Cahiers de lumen vitae", IV, Paris-Bruselles, 1952; WALGRAVE, J.-H.: Newman. Le développement du dogme. Tournai-Paris, 1957. QUEREJAZU, A.: Newman, filósofo.

### 3. Experiencia de nuestras vivencias

No faltan autores que intentan, o han intentado, acercarse a la existencia de Dios desde el análisis de ciertas experiencias humanas, "privilegiadas", en las que, de algún modo, se capta la percepción del Absoluto(134). En el fondo siguen en sus planteamientos la línea, actualizada y con un ropaje existencial, que en su día sostuvo san Agustín.

J.MARECHAL(1878-1944), por ejemplo, afirma la existencia de Dios desde el dinamismo intelectual del conocimiento objetivo(135). En un artículo, publicado en 1931, en el que comentaba los planteamientos de Le Roy, había observado ya que "si hay una verdad a la que todo converja en nosotros, una verdad que vivamos incluso antes de conocerla, y que - hasta tal punto nos es connatural- podamos percibir con certeza incluso antes de someterla al control de la prueba de nuestros conceptos, no cabe duda de que esa verdad es la relativa a la existencia de Dios. La empresa apologética de Le Roy, sea lo que fuere de las pruebas exclusivamente racionales,

---

En "Homenaje a Zubiri". Madrid. Moneda y Crédito, 1970, t.II; Przywara, E.: Linführung in Newmans wesen und Werk. en J.H.Newman.Christentum. 1ª ed.,1922,t.4.

134. BOUILLARD, H.: Le refus de la theologie naturelle dans la theologie protestante contemporaine, dans "L'existence de Dieu", 2e ed., o.c., pp.95-109; WALGRAVE, J.-H.: La preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale et la experience des valeurs, dans "L'existence de Dieu", o.c., pp.109-135.
135. MARECHAL, J.: Le point de départ de la métaphysique. Paris. Desclee de Brouwer, 1949, p.555 (trad.esp.: El punto de partida de la metafísica. V vols. Madrid. Gredos, 1957-1959.

no parece de ninguna manera condenada fatalmente al fracaso. Absolutamente hablando, una prueba que incluyera elementos morales, y se apoyara en las experiencias progresivas de la buena voluntad en actitud de búsqueda; una prueba que fuera, según la acertada expresión del autor, el trazado de un "itinerario" más que una deducción teórica, podría llevar a la afirmación necesaria, y en modo alguno ambigua, de Dios".(136).

Sin embargo, el P. Marechal dedicaría los mejores esfuerzos de su búsqueda a exponer la famosa tesis del dinamismo del Acto y de la analogía(137). "Yo parto, -afirma- de una experiencia transcendental, singular por naturaleza, universal por encontrarse en todos. El dinamismo revela entonces la ilimitación del acto, afirmada desde el comienzo, revelada por la explicitación: experiencia de la limitación del objeto"(138).

136. Le problème de Dieu d'après M. Édouard Le Roy. NRT, 1931.

137. Discípulo del P. Marechal, J. Javaux es uno de sus mejores intérpretes, en "¿Dios demostrable?". Barcelona. Herder, 1971, 445 p. (transcribe cartas y escritos inéditos del P. Marechal). Sorprendentemente, en cambio, apenas merece una mención por parte de John MACQUARRIE en su magna obra: El pensamiento religioso en el siglo XX. Barcelona. Herder, 1975, 553 p.; es más, le hace morir en 1915; queremos creer que por error tipográfico.

138. Texto, ampliado y comentado, en J. Javaux, ¿Dios demostrable?, o.c., pp. 267-268, nota 13. Amplia bibliografía y estudios, en Mélanges Joseph Maréchal, 1950, t.1; también el estudio de RUIZ, F.: El problema crítico en la obra de Maréchal. "Augustinus", 18 (1960) 261-264. Interesantes intuiciones en WALLON, H.: De l'Acte à la Pensée. Paris, Flammarion, 1942 (especialmente, p. 238 ss).

Maurice BLONDEL(1861-1949) parte de la convicción de que la filosofía no es puro y abstracto conocer, sino "aspiración infinita, impulso hacia la más alta de las vidas, amistad con la sabiduría, por el sentimiento mismo de la impotencia humana para realizar el ideal del sabio"(139), puesto que puede observarse siempre una desproporción entre el impulso del querer y la acción, entre la "volonté voulante" y la "volonté voulue". La interrogación filosófica surge en y desde la acción. El hombre se encuentra en situación de actor,-intuición anticipadora del existencialismo-,porque no puede dejar de comprometerse en la acción. El mero hecho de afirmar la nada constituye una afirmación del ser."Aquellos que niegan los nihilistas y los pesimistas pone de manifiesto la grandeza de lo que desean"(140).

---

139. L'action, I: Le problème des causes secondes et le pur agir. Paris. F. Alcan, 1936, p. 11; siguió L'action II, con el título de L'action humaine et les conditions de son aboutissement, 1937. Es obra distinta de su tesis doctoral, titulada también L'action, y publicada en 1893. Suele llamarse a ésta "Primera Acción" y a la otra: "Segunda Acción". El tribunal examinador no quería admitir L'action como tema de tesis, por considerarlo tema extrafilosófico. Conviene no olvidar que Blondel estuvo muy próximo a ser condenado como modernista, por defender el método de la inmanencia (Lettres sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique. "Annales de Philosophie chrétienne", 1896, reimp. en Les premières écrits de N. Blondel. Paris. PUF, 1956, p. 39.

140. L'action, o. c., p. 34; idea, por otra parte, constante desde su primer libro Le problème de la philosophie catholique. Paris. Baud et Gay, 1932, y luego en La Pensée, I: La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée, 1933; La Pensée, II: L'être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale. Paris. F. Alcan, 1955.

Acorde con que "la acción arranca del desequilibrio entre el querer y el poder", afirma que no aprehendemos a Dios mediante el pensamiento, -no es resultado de un silogismo-, sino que la afirmación del Absoluto es descubierto en la ontológica deficiencia de nuestro ser, pues "en el momento en que parece que llegamos a Dios con el pensamiento, se nos escapa, no ser que le busquemos y captemos en la acción. Cuando nos detenemos, no está; cuando nos movemos, sí está. Pensar a Dios en una acción"(141), ya que "sin cesar el ideal concebido es sobrepasado por la operación real, y sin cesar la realidad obtenida es sobrepasada por un ideal siempre renaciente". Es decir, Dios brota del dinamismo interior de la mente y de la vida(142).

---

141. L'action, o.c., p.352.

142. "No podemos buscar al hombre unicamente en su pensamiento, sino en su totalidad. Hay que trasladar la acción al centro de la filosofía, porque la acción se halla en el centro mismo de la vida" (L'Action, p.23; La Pensée, I, pp.392-393 y Réponse a Léon Brunschvicg, "Bull. Soc.Franç.Phil.", 24 mars 1928, p.50); Cf. DUMERY, H.: La Philosophie de l'Action. Essai sur l'intellectualisme blondelien. Paris. Seuil, 1948 (prefacio de Blondel, y amplia bibliografía) y Blondel et la religion: essai critique sur la "Lettre" de 1896, 1954; ROIG GIRONELLA, J.: La filosofía de la acción. Madrid. CSIC, 1943 (fue su tesis doctoral). HAYEN, A.: Bibliographie blondelienne, 1888-1951. Paris, 1953; VIRGOULAY, R. y TROISFONTAINES, C.: M.Blondel: bibliographie analytique et critique, 2 vols., 1975-1976 (I. Oeuvres de M.Blondel, 1880-1973; II. Etudes sur M.Blondel). ROMEYER, B.: La philosophie religieuse de M.Blondel. Paris, 1943; BOUILLARD, H.: Blondel et le christianisme. Paris. Seuil, 1961; TRESMONTANT, C.: Introduction à la métaphysique de M.Blondel. Paris, 1963; ERDOZAIN de VICENTE, J.M.: Apertura a lo absoluto y el problema de Dios. "Fragua", nn.10-11, 1980, pp.24-36.

MAX SCHELER (1874-1928), fiel a su punto de partida fenomenológico(143), se separó en todo momento de un intelectualismo exagerado. Entusiasta seguidor de San Agustín, de Pascal, y admirador de Bergson, preconizó la intuición y la verdad del corazón, aunque con interpretaciones muy personales. Hay "intuiciones esenciales", -afirma-, que implican un sentido intelectual directo; pero hay otras que, siendo actos intencionales precisos, no implican ese sentido intelectual. Connotan, no nociones, sino valores. Cualidades, como el bien y el mal, lo noble e innoble, lo bello y lo feo, etc., son esencias puras que carecen, sin embargo, de un significado racional. Antes de racionalizarlas, el hombre las experimenta. Son alógicas, es decir, derivan del corazón, y demuestran, en suma, una intencionalidad emocional.

De este modo se situó Scheler en la "percepción emocional inmediata". A Dios, como objeto de la religión, se le halla, no en un conocimiento racional, sino en los actos religiosos. Y si partimos de la existencia de los actos religiosos en el hombre, hay que preguntarse no sólo por su objeto, sino también por su causa. "Sólo un ente real, -afirma Scheler-, con el

---

143. Discípulo de Husserl y de Eucken, muy influenciado por Bergson, fue profesor en Colonia. Ferviente "religioso" en su primera época, terminó en un "monismo vitalista" al final de su vida. Sus obras fundamentales son: Vom Ewigen im Menschen, I-II, 1921; Vom Umsturz der Werte, Berna, 1919, 4ª ed., 1955; Der Formalismus in der Ethik, 3ª ed., 1927; Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926; Schriften aus dem Nachlass, 1933. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Munich, Nymphenburg, 1928. Hay traducciones hispanas: El saber y la cultura, Madrid, Rev. Occidente, 1934; Sociología del saber, Madrid, Rev. Occidente, 1935. Muerte y

carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, es decir, de la disposición para la ejecución real de aquella clase de actos, que no pueden llenarse con experiencia finita y, sin embargo, exigen plenitud ("Erfüllung"). El objeto de los actos religiosos es, al mismo tiempo, la causa de su existencia"(144). Y termina diciendo: "si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios"(145).

La conclusión del padre Colomer es categórica: el conocimiento de Dios, -dice, interpretando el pensamiento de Scheler-, es el conocimiento de una presencia, que no puede ser pensada sino como persona(146).

---

y supervivencia. Ordo amoris. Trad. de Xavier ZUBIRI. Madrid, Rev.Occid.,1934; El puesto del hombre en el cosmos.Madrid, Rev.Occidente, 1936; La idea del hombre y de la historia. Trad. de J.Ortega y Gasset. Madrid, Espasa-Calpe,1942 y El resentimiento en la moral.Trad. de José GAOS. Madrid, Espasa-Calpe,1927.

144. Vom Ewigen im Menschen, o.c.,p.547.

145. Vom Ewigen im Menschen,o.c., p.553.

146. COLOMER,E.: Experiencia religiosa y prueba de Dios en Max Scheler. "Pensamiento", 23 (1967) 461-469; sobre este mismo tema, QUILES,I.: Filosofía de la religión, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1949, pp.67-73. También SERTILLANGES, A-D.: El cristianismo y las filosofías,II. Madrid, Gredos, 1966, pp.482-492. PRZYWARA ,E.: Religionsbegründung. Max Scheler-J.H.Newman, 192 3. Datos interesantes, notas críticas, comentarios de otros autores, -Haecker, Ebner, Wust y Przywara-, sobre el magisterio y evolución de Scheler, pueden encontrarse en LOPEZ QUINTÁS,A.: Pensadores cristianos contemporáneos. Madrid, BAC, 1968, 405 p.

El "primer Scheler", cristiano ferviente, ejerció profunda influencia en los pensadores católicos alemanes del momento(147). Tal vez, por eso, y una vez conocido el desconcertante viraje de sus últimos años hacia un "monismo vita-

---

147. Peter WUST( 1884-1940), durante su estancia en Colonia (1921-1930), cultivó en profundidad la amistad con Scheler. A su figura, admirada intensamente por entonces en la sociedad alemana, dedica estos recuerdos: "Por cierto,-escribe-, mi primera visita en Colonia, cuando llegué allá a principios de septiembre de 1921, fue a Max Scheler. Y con ello di un paso a un mundo completamente nuevo y distinto. Percibí inmediatamente que en los salones en que estuve durante mi primera visita se realizó el gran giro filosófico que debía provocar la vuelta de toda la época actual a lo objetivo; digo debía, pues tales acontecimientos espirituales se realizan a través de múltiples oscilaciones, constantes retrocesos y renovados comienzos. En todo caso, la gran novedad para mí fue el tener conciencia en este momento por primera vez de haberme encontrado con un verdadero genio del espíritu, genio trágico ciertamente, pero genio auténtico, sometido a las "grandes potencias", las sombrías potencias demoníacas de la noche y las potencias luminosas del día eterno. Inefablemente bellos fueron los años que me cupo en suerte vivir en la cercanía de este hombre, días que siguieron pudiendo llamarse hermosos incluso cuando Scheler (hacia 1923-24) empezó a apartarse del camino que había seguido durante la época en que escribió sus grandes estudios sobre "La esencia de la filosofía", "Arrepentimiento y renacimiento", "De lo eterno en el hombre". A partir de 1922 nos reuníamos aproximadamente cada semana en un pequeño círculo, y rayos de luz derramaba sobre nosotros su espíritu privilegiado, de forma análoga, sin duda, a como habrán oído a Platón un día en la Academia ateniense. Desafortunadamente, su espíritu siempre móvil no resistió a la larga



lista", las críticas más severas le llovieron de parte de quienes más le habían admirado(148).

---

los asaltos de la época. El hericleteano relativismo vital de este tiempo ofreció una oposición tan fuerte a los esfuerzos en un principio maravillosos de Scheller por alcanzar el Absoluto (tal como se ve en su obra De lo eterno en el hombre) que no pudo menos de sucumbir espiritualmente. A pesar de ello, este pensador siguió siendo para mí- incluso tras la transformación total de su pensamiento- una figura ideal a la que me sentía unido constantemente por lazos de agradecimiento y de la más honda reverencia"(Gestalten und Gedanken. Ein Rückblick auf mein Leben. Munich, Kösel-Pustet, 1940, pp.253-254.)

148. Theodor HAECKER(+1945), gran admirador de Scheler en un primer momento, le criticó continuamente después por su "filosofía fluctuante"(Was ist der Mensch. Leipzig. J. Hegner, 1933, pp.252-253; hay trad. esp.:¿Qué es el hombre?. Presentación, traducción y epílogo de López Quintás. Madrid, Guadarrama, 2ª ed., 1966), y porque "no fue nunca cristiano por falta de humildad verdadera para aceptar fielmente los dogmas" (Christentum und Kultur. Munich, Kösel, 2ª ed., 1946, p.242); más aún, "Scheler es uno de los fenómenos más trágicos de los últimos tiempos" (Christentum... o.c., p.240).

Sobre Scheler, ASTER, ERNST VON: Introducción a la filosofía contemporánea. Madrid, Guadarrama, 1961; buena exposición crítica en LLAMBIAS de AZEVEDO, Juan: Max Scheler. Buenos Aires. Nova, 1966 (exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con críticas y anticríticas). FARRÉ, Luis: Filosofía de la religión. Buenos Aires. Losada, 1969, pp. 57-60. "La defección de este hombre (Scheler), a quien tanto debe el pensamiento moderno, sobre todo la Filosofía de la Religión, sumió en la consternación a los católicos alemanes" (LÓPEZ QUINTÁS, A.: "Epílogo" a ¿Qué es el hombre?, de T. Haecker. Madrid, Guadarrama, 2ª ed., 1966, p. 226).

H. BERGSON(1859-1941)(149) evitó caer en el "verbalismo de las filosofías intelectualistas", consciente de que la inmediatez con lo real se logra en la intuición. La conceptualización falsea la realidad. El pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo (durée) en fragmentos, analiza y descompone; petrifica, en una palabra. La intuición, por el contrario, se instala en el corazón de lo real, permite el acceso a las capas del yo, adonde no llega la reflexión subjetiva. Esta intuición,- "conciencia inmediata", "visión que apenas se distingue del objeto", "conocimiento que es contacto y aun coincidencia",- además de ser inefable, es intuición de realidades e, inclusive, de realidades últimas. Zubiri, en apretada síntesis verbal, dijo que la filosofía de Bergson se convierte en "un esfuerzo de intuición que comienza por descubrir la realidad propia del espíritu, que nos hace barruntar las distintas prolongaciones de la durée, y nos abre, finalmente, a

---

149. Seguidor de Maine de BIRAN(1766-1824), RAVAISSON(1813-1900),-de quien recibió la idea de su élan vital-, LACHELIER(1832-1918) y BOUTROUX (1845-1921), Bergson, parisino de nacimiento, ingresó en la Escuela Normal Superior(1878), Agregado de filosofía(1881), enseñó en el Liceo de Angers de 1881 a 1883, luego en el Liceo y Facultad de Clermont(1883-1888). Doctor en letras(1889). Nombrado Maestro de conferencias en la Escuela Normal Superior(1898). Pasa al Collège de France(1901). Sucede a Ravaisson en la Academia de Ciencias Morales y Políticas(1901) y a Emile Ollivier en la Academia Francesa(1914).

Hay una evolución en su pensamiento, desde un positivismo casi materialista de sus primeras obras,- Quid Aristoteles de loco senserit?(1889); Essai sur les données immédiates de la conscience(1889); Matière et mémoire(1896)

su principio y término trascendente"(150).

A Dios, afirma Bergson, sólo puede acercarse el hombre por vía experimental. Las pruebas metafísicas son tan complicadas y tan "implicadas", tan alejadas, por otra parte, de la manera de pensar del hombre normal, que muy pocos han creído por ellas. Entonces, hay que hablar de suerte para la humanidad el haber podido encontrar otras vías de acercamiento al Único Necesario.

Los profetas y los místicos cristianos han testimoniado con su experiencia que hay en el espíritu humano una aspiración hacia algo trascendente a todo élan, hacia un punto final de este élan, que es Dios. Ellos han dado la realidad de Dios en la experiencia humana(151).

---

Le rire(1900); L'évolution créatrice( 1907); L'énergie spirituelle (1910); Durée et simultanéité(1922)- hasta un espiritualismo místico, donde Dios aparece como la culminación necesaria del proceso. Su obra clave, en este aspecto, Les deux sources de la Morale et de la Religion, Paris, Alcan, 1937, 226 p.

150. ZUBIRI, X.: Cinco lecciones de filosofía, 2ª ed., Madrid, Moneda y Crédito, 1970, p.210. El tema de la duración y de la intuición como forma de conocimiento es estudiado por Bergson en La Pensée et le Mouvant, 1934. Discípulo de Bergson, E. Le Roy publicó una obra definitiva sobre el tema: La Pensée intuitive, 2 vols., 1929-1930. Un amplio y original comentario sobre este aspecto bergsoniano, en AZNAR, C.: Cinco pensadores(Fichte, Bergson, Unamuno, T. de Chardin, Heidegger). Madrid, BAC, 1975, pp.57-116.

151. "Los que me han iluminado son los grandes místicos, como Santa Teresa y san Juan de la Cruz, esas almas singulares, privilegiadas", manifestó Bergson a Chevalier(Conversaciones con Bergson. Madrid, Aguilar, 1960, p.210), y, en otro momento, "había en mí, no la disposición, sino el comienzo del místico".

En el libro, antes citado, del Padre Chevalier, -Conversaciones con Bergson-, hay un texto esclarecedor en el que Bergson cuenta cómo llegó a Dios:

"Cuando Pascal habla del Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos ni de los sabios, le comprendo perfectamente, porque no es profundizando las pruebas clásicas de la existencia de Dios, las de los filósofos, de los sabios, como he llegado a Dios. Veo ahora cómo estas pruebas pueden confirmar, precisar una convicción, una vez obtenida. Pero la convicción no ha sido obtenida de ese modo... Cuando era joven, enseñaba las pruebas de Dios. No son para despreciar... y no daba estas pruebas, como hacen muchos, por pruebas que sólo tienen un valor histórico y que sólo merecen ser conocidas como referidas a determinados pensadores. Nunca fue este mi estado de alma. Ahora se puede concebir una situación de espíritu universitario en que se podría hacer penetrar, además de las pruebas de Dios, algo de lo que han dicho los místicos... Porque, si el misticismo es tal como yo he dicho, debe proporcionar el medio de abordar de algún modo, experimentalmente, el problema de Dios"(152).

Esta visión bergsoniana de Dios, como fuerza vital creadora, "vida, acción y libertad incesantes", que experimentamos en nosotros mismos "cuando actuamos libremente"(153)- fue ta-

---

152. CHEVALIER, J.: Cómo Bergson encontró a Dios, en "Conversaciones con Bergson", o.c., p.552.

153. L'evolution créatrice, o.c., p.262. En Les deux sources.. expone la tesis de que los genios morales, -los místicos-, han penetrado en la fuente misma del impulso vital, de la que han extraído una energía creadora modélica.

chada de "panteísmo evolucionista", "monismo" y hasta de "ateísmo larvado"; acusaciones de las que el mismo Bergson se tuvo que defender en vida(154).

- 
154. SERTILLANGES, A.D.: El cristianismo y las filosofías, II, o.c. 290-291 (el autor dedica 33 páginas, de la 277 a la 310 a exponer en profundidad el itinerario filosófico y personal del autor). La bibliografía sobre BERGSON resulta extensísima; obras fundamentales, según nuestro criterio personal: GUNTHER, P.A.Y.: Henri Bergson: A bibliography, 1974. CHEVALIER, J.: Bergson. Paris-Louvain, 1926 (además de la obra citada anteriormente). RIDEAU, E.: Le Dieu de Bergson, Essai de critique religieuse. Paris, 1932. PENIDO, M.T-L.: Dieu dans le bergsonisme. Paris, 1934. Hay una colección de ensayos de J. Chevalier, E. Mounier, L. Brunschvicg, y otros, recopilados bajo el título de Bergson, 1941. ZARAGUETA, J.: La intuición en la filosofía de H. Bergson. Madrid, Espasa-Calpe, 1941. LYDIE, A.: La philosophie religieuse de Bergson. Paris, 1947. MARCEL, G., BERGER, G. y otros: The Bergsonian Heritage. Ed. Thomas Hanna, 1962. QUILLES, I.: Filosofía de la religión, 2ª ed., Madrid. Espasa-Calpe, 1949, pp. 56-66. Y, aunque anteriormente aludido, una de las cinco espléndidas lecciones de Filosofía, de X. Zubiri, estuvo dedicada a exponer el pensamiento del autor judío: Cinco lecciones de filosofía, 2ª ed. Madrid, Moneda y Crédito, 1970, pp. 163-213. GAOS, J.: Filosofía contemporánea. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, pp. 164-203.

Gabriel MARCEL( 1889- 1973)(155), que se rebeló siempre contra la denominación de filósofo "existencialista", aceptando tan sólo para su pensamiento los términos de "neosocratismo" o de "socratismo cristiano", puso el empeño en construir una filosofía concreta, en la que la presencia de lo trascendente apareciera en el corazón mismo de nuestras experiencias humanas.

155. Nace en París el 7 de diciembre de 1889. Hijo único, su padre, -culto, amante del teatro y de la música- fue diplomático, embajador en Estocolmo, Director de Bellas Artes, administrador de la Biblioteca Nacional y de los Museos Nacionales. A fin de que G. Marcel no estuviera solo, se casó con una cuñada, de procedencia judía, religiosamente indiferente, luego convertida al protestantismo. Cuando G. Marcel tenía 4 años, murió su madre; tal vez, por ello, empezó a fabular personajes de ficción, que lograron vida en sus obras de teatro, alguna de ellas compuesta cuando era niño. En 1908 se licenció en filosofía, en La Sorbona, y dos años después superó el curso de aptitud para el profesorado. Su actividad docente transcurrió en Vendôme (1912), París (1915-1918), Sens (1919 -1922), en París (1939) y en Montpellier (1941). Abandonó definitivamente la docencia para dedicarse a escribir. No obstante, en su casa mantuvo regularmente reuniones filosóficas, que sirvieron de contrapeso al existencialismo de J.P. Sartre. Músico importante, dramaturgo, conferenciante en todo el mundo, su consagración definitiva le llegó al ser invitado, en 1949 y 1950, a dar las famosas Gifford Lectures, en la Universidad de Aberdeen, publicada-s bajo el título de Misterio del ser. Su conversión al catolicismo (1929) es relatada por el P. Troisfontaines en Convertis du XXe siècle, t.III. Bruxelles, 1955 (obra que no figura en la amplísima bibliografía expuesta).

Debe haber una experiencia de lo trascendente, como tal, -afirma Marcel(156)-. De ahí que a Dios nos acerquemos, no por deducciones racionales, sino a través de las experiencias totalizadoras: la fidelidad, la esperanza y el amor. El conocimiento conceptual objetiva a Dios, de modo que el sujeto se mantiene al margen. En este sentido, "cuando hablamos de Dios, no es de Dios de quien hablamos"(157), porque El es el "incarakterizable absoluto", no es "objeto" ni "problema", sino ser personal, un Tú, una persona.

La filosofía concreta de Marcel, al descubriarnos que somos seres existentes, encarnados, participantes en el ser, nos descubre al mismo tiempo nuestra participación en el ser divino. En una palabra, la experiencia de Dios surge en el hombre de una originaria búsqueda de absoluto, de una "exigencia de trascendencia"(158).

A la luz de esta visión marceliana, las "pruebas" tradicionales sobre Dios deben ser revisadas. No son convincentes. Son más bien caminos aparentes que reales (159).

---

156. M.E. (El misterio del ser), p.49.

157. J.M. (Journal Metaphysique), p.158.

158. M.E. (El misterio del ser), p.183.

159. E.A. (Être et Avoir), p.175, 294; Du Refus à L'invocation, p.201.

S-I-G-L-A-S

- JM. Journal Métaphysique. NRF, 1927
- EA. Etre et Avoir. Aubier, 1935
- RI. Du Refus à l'Invocation. Gallimard, 1940
- HV. Homo Viator. Aubier, 1945
- MR. La Métaphysique de Royce. Aubier, 1945
- RA. Régard en arrière, dans Existentialisme chrétien  
(EC). Plon, 1947
- PA. Positions et Approches concrètes du Mystère Ontolo-  
gique. Nauwelaerts-Vrin, 1949
- ME. Le Mystère de l'Être. Aubier, 1951
- DS. Le déclin de la sagesse. Plon, 1954
- HCH. Les Hommes contra l'humain. La Colombe, 1951
- HP. L'homme problématique. Aubier-Montaigne, 1955
- DH. La Dignité Humaine. Vitte, 1955
- FF. Fragments Philosophiques 1904-1914. Nauwelaerts-  
Vrin, 1964
- ERM. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Aubier-  
Montaigne, 1968
- EE. De l'Existence à l'Être, par Roger Troisfontaines.  
Nauwelaerts-Vrin, 1953, 2e éd., 1968.



## Capítulo I

### LA BÚSQUEDA RELIGIOSA : PREOCUPACION CENTRAL EN EL PEN- SAMIENTO DE GABRIEL MARCEL.

#### 1. Apertura a lo metaempírico

Desde la preguerra de 1914 Gabriel Marcel había iniciado una búsqueda sincera de "otro reino", trascendente, hacia el que nos orienta este mundo trágico(1). No es tanto Dios cuanto el mundo invisible lo que, en un primer momento, centra su atención. ¿Está el hombre atendido, fundamentalmente, a una relación con algo trascendente?. Esta tensión, "exigencia de trascendencia", según sus justas palabras(2), inducen al hombre a un ahondamiento en la existencia personal, - porque el sujeto humano es conciencia proyectiva, energía, tensión, intención originaria-, a fin de encontrar la plenitud de sentido. Precisamente esa búsqueda de sentido del existir constituye el punto de partida del encuentro religioso.

#### 1. PRINI, P.: G. Marcel e la metodologia dell' Inverificabile.

Roma. Studium, 1950, p.7 (hay trad. francesa y española, como consta en Bibliografía general). El año de 1914 fue decisivo en la vida de G. Marcel. Estalla la I Guerra mundial; en ella dirige un servicio de la Cruz Roja, consistente en buscar soldados desaparecidos. Esta experiencia, crucial para él, le hace estar en contacto con familiares de los muertos. La realidad de un mundo invisible, en el que la presencia de los seres amados no desaparece, surge en su pensamiento con enorme viveza. Los seres no mueren, están desterrados, de manera que "lo más verdaderamente real pudiera muy bien no ser lo más inmediato". En 1914 empieza a escribir su Journal Métaphysique (1927).

#### 2. ME, I, p.167; RI., pp.217 y 218; EA., p.181.

Late en lo más hondo del pensamiento de Marcel una imperiosa necesidad de desbordar el ámbito de lo objetivo, de lo que está a mano, para descubrir el mundo de lo metaempírico, en el que "la comunión de los espíritus" sea posible y nos haga vencer a la muerte. Esta experiencia de trascendencia es irreductible a cualquier otra:

"En un principio, mi pensamiento se orientó hacia lo que podría llamar una premística, es decir, intentaba conseguir algunos acercamientos a la mística propiamente dicha. Pero, poco a poco, sin que por mucho tiempo me diese yo cuenta de esta deriva -creo preferible decir de esta declinación- mi investigación se orientó hacia la profundización de las condiciones sin las cuales una auténtica sabiduría tiende a desaparecer para dejar paso a un delirio que, en ciertos casos, puede disfrazarse con apariencias racionales"(3).

Tendría que pasar tiempo para que sucediera en su vida una doble conversión : conversión a lo concreto, a lo existencial, alejándose de todos los idealismos,- en cuyo seno todos los problemas, y también el religioso, se plantean en términos abstractos- y conversión al catolicismo, después de aquellas célebres palabras, con que F. Mauriac terminaba su artículo de febrero de 1929: "pero, en suma, Marcel, ¿porqué no es usted de los nuestros?"(4).

---

3. MARCEL, G.: Filosofía para un tiempo de crisis. Madrid, Guadarrama, 1971, p.229; también RI, p.23 y p.25.

4. La conversión de Marcel al catolicismo fue una decisión adulta. Educado en un clima de indiferencia religiosa y nacido a la filosofía dentro de un clima idealista, su fe católica,- él lo ha repetido constantemente-, ha sido fruto de determinados encuentros: Mauriac, Ch. Du Bos, el P.

Hasta entonces, Marcel ha sentido muy de cerca la experiencia trágica de la soledad y de la muerte. El tema de la muerte como victoria sobre la soledad y sobre el tiempo y de la inmortalidad, como zona de encuentros y lugar de presencias de los seres amados, será una constante en su búsqueda de "hombre itinerante":

"No dudaré en decir que mi vocación filosófica nació el día que, yendo por una alameda del parque Monceau, -debía tener ocho años entonces- y habiendo llegado a la conclusión de que no podía saber con certeza si los seres humanos sobreviven a la muerte o si están destinados a la extinción absoluta, me dije: "Más adelante intentaré ver esto con claridad"(5).

---

Alterman, el dominico Maydiéu, Gustave Thibon, etc. "Yo en cierto modo, -solía decir-, he creído más en la fe de los otros que en la mía". El 20 de abril de 1959 reconoció que, quizá, sin el encuentro con Du Bos, posiblemente no se hubiera realizado su conversión. Charles Du Bos, vuelto también al catolicismo, describe en su Journal (t.V, pp.66-67, 1929) la entrevista mantenida con Marcel la tarde del domingo 3 de marzo de 1929. De sus labios oyó Marcel estas palabras (que transcribe Troisfontaines, TM, I, p.24): "No, querido Marcel, usted no ha tenido nunca orgullo del espíritu ni lo tendrá jamás; con una conciencia irreprochable se ha sometido a todas las disciplinas, incluso a las que en otros despiertan precisamente ese orgullo; pero usted ha buscado y querido siempre, con toda humildad y con toda "buena voluntad", únicamente la verdad, y por eso, llega hoy a ella y la llama por su nombre; por eso está usted hoy a los pies de Dios. Oh, Señor, libra a todos los que amamos, para que un día te amen, del orgullo del espíritu". El 25 de abril de 1919 se casó con Jacqueline Boegner, protestante; se convierte al catolicismo en 1944. TROISFONTAINES, R. describe la conversión de G. Marcel en Convertis du XXe siècle, t. III, o.c.

En la segunda parte de su Journal, publicado bajo el título de Être et Avoir(6), dirá: "Le problème de l'immortalité de l'âme, pivot de la métaphysique"(7), y en Vers un autre royaume: "Hay una cosa que he descubierto después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir en realidad es sub-vivir; aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos se convierten en una especie de bóveda palpitante, invisible, pero presentida e ,incluso, rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más encorvados, con más desapego de nosotros mismos, hacia el instante en que todo quedará sumido en el amor"(8).

Es una constante en el pensamiento de Marcel. El 4 de junio de 1962 dictó una conferencia a los universitarios de la universidad de Friburgo de Brisgovia; el título rezaba: Muerte e inmortalidad. Uno de los párrafos de aquella conferencia decía: "en vista del abismo que se abrió ante mí con la desaparición de un ser querido, experimenté una conmoción probablemente más intensa que si hubiera tratado de mi "tener que morir". ¿Es posible que los seres queridos desaparezcan como una nube de verano? A lo mejor los muertos están realmente aquí,

---

6. El primer JOURNAL, empezado a escribir en 1914, fue publicado en 1927, justamente el mismo año que aparecía en Alemania Sein und Zeit, de Heidegger. El segundo Journal, escrito entre 1928-1933, lleva por título Être et Avoir. Prolegomenes a une métaphysique de l'esperance. Por eso, mueve a engaño el título dado por editorial Guadarrama a la II parte del Journal como Diario metafísico, siendo así que se corresponde con Être et Avoir(I parte).

7. EA., p.11.

8. Vers un autre royaume, p. 109 (contiene L'Emissaire, - de cuya escena final está tomado el texto citado- y Le signe de la croix. También cita a veces Marcel L'emissaire como Le secret dans les îles.

entre nosotros, dice un personaje de El signo de la cruz. No es posible que el ser querido desaparezca sin más. Sería una traición"(9).

Uno de los últimos, y más emotivos textos, de Gabriel Marcel fue su Testamento filosófico, expuesto en el IIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Viena, en 1968. Su Testamento se cierra con estas palabras de uno de los personajes más queridos de Les coeurs avides: "creo entender lo que es la muerte. En la muerte nos abrimos a aquello de lo que hemos vivido durante la vida"(10).

## 2. La instancia religiosa en Marcel

La filosofía de Gabriel Marcel se inserta dentro de la tradición francesa no cartesiana, que va de Pascal a Bergson, pasando por Maine de Biran y Blondel, y, ampliando más la perspectiva histórica, sus ascendientes más lejanos serían Platón, Plotino, el Pseudo-Dionisio y san Agustín.

Los motivos religiosos dominan sus páginas, aun antes de su conversión al catolicismo. En un proyecto-memoria para obtener el título de estudios superiores, en el que investigaba

---

9. MARCEL, G.: En busca de la verdad y de la justicia. Barcelona, Herder, 1967, p.88.

10. La traducción alemana del Testamento filosófico de G. Marcel se publicó en Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2-9 september 1968, vol. VI, pp.64-74; la versión francesa, que es la que ofrecemos en la Bibliografía general, es un poco diferente de la alemana. Por cierto, el texto francés es el que se presentó en el Homenaje a X. Zubiri. Madrid. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1970, II, pp.323-332.

el influjo de Schelling sobre el pensamiento de Samuel Taylor Coleridge(11), se preguntaba ya: ¿Puede hacerse inteligible de algún modo, y en alguna medida, el pensamiento religioso?. Al igual que en Royce(12),-a quien Marcel cita repetidamente en sus escritos, como uno de los autores que más influyeron en un primer momento en su formación filosófica-, la problemática religiosa le encaminó a la filosofía. ¿Existe en el universo entero,- se preguntaba Royce- realidad alguna de valor ilimitado?(13). Gabriel Marcel, por su parte, confesará: "La idea cardinal de mi tesis, la que debía constituir el centro absoluto al cual todas las otras se refiriesen, es que la relación mayor, la afirmación de la trascendencia divina, es

- 
11. Este proyecto de tesis, escrito a los 18 años, no vió nunca la luz. El título exacto era: Les idées métaphysiques de Coleridge dans leurs rapports avec la philosophie de Schelling. En cambio, en 1971 publicó Coleridge et Schelling. Paris, Aubier-Montaigne, 272 p., donde se mantienen algunas de las ideas germinales de aquel primer trabajo, pero muy elaboradas ya.
  12. Al filósofo norteamericano Josiah Royce(1855-1916) consagró Marcel un libro: La métaphysique de Royce. Paris. Aubier-Montaigne, 1945, 288 p.; la metafísica del Absoluto constituyó el punto de encuentro de las diversas perspectivas de Thomas Hill Green(1836-1882), F.H. Bradley(1846-1924), Ellis McTaggart(1866-1925) y Royce. Conocido como idealismo angloamericano, este movimiento se inició en 1870 en Inglaterra, inspirándose en Kant y Hegel como reacción frente a las tendencias empiristas y utilitaristas.
  13. The Religious Aspect of Philosophy. Gloucester, Peter Smith, 1958, p.IX.

lo único que permite pensar la individualidad. Sin duda, soy yo tanto más cuanto Dios es más para mí"(14).

Su pensamiento se elabora en función de lo religioso, pero Gabriel Marcel respira en estos momentos un aire netamente idealista. Son años, en los que la influencia de Schelling, Hegel y de los neohegelianos anglosajones, especialmente Bradley y Royce, se hace sentir en sus planteamientos. Aún no se ha realizado la primera conversión de su vida: la conversión existencial. Estamos en 1914, cuando inicia sus meditaciones diarias, - el primer Journal - en las que se nota el esfuerzo por liberarse de toda mediación racional. Antes de 1914 sólo ha escrito dos obras de teatro(15), - La Grâce y Le Palais de Sable. Ambas, en palabras del mismo Marcel - "son dramas de ideas", no de seres encarnados, vivientes en una situación problemática, en la que la traición es posible

14. TROISFONTAINES, R.: De l'existence a l'être. 2 vols.

Paris-Bruxelles. Nauwelaerts-Vrin, 1953; 2e ed., 1968, p.40.

15. Cuando tenía 8 años, y con motivo del cumpleaños de su abuela escribió una obrita, titulada Julius e Camuse, a los 15 años compuso un drama: Luz sobre la montaña, que le sirvió de bosquejo a Un hombre de Dios; y a los 18 años escribió Los dos pasados, anticipo, en ciertos aspectos, de Cuarteto en fa sostenido. Pero las primeras obras publicadas son La Grâce (compuesta en marzo-abril de 1911) y Le Palais de Sable (escrita entre agosto-septiembre de 1913), que aparecieron impresas bajo el título de Le Seuil Invisible. Paris. Grasset, 1914. La importancia del teatro en el pensamiento Marceliano es tal que él mismo manifestó repetidamente que "toda tentativa de exponer mi pensamiento filosófico sin tener en cuenta mi teatro, está expuesta al fracaso", pues es "en el drama y a través de él donde el pensamiento se capta a sí mismo en concreto". (En busca de la verdad y la justicia. Barcelona. Herder, 1967, pp.22 y 45.)

y la soledad, la angustia, el estremecimiento y la búsqueda, la insatisfacción y el vacío forman parte de su realidad existencial.

En ambas obras se advierte una teoría idealista de la fe y de Dios, una especie de hegelianismo religioso(16).

Los protagonistas de La Gracia, - Gerardo y Francoise, matrimonio- "s'apparaissent a eux-mêmes comme des idées"(17), son personajes esquematizados que, de alguna manera creen, - al menos Gerardo- en una realidad de otro orden, pero que no ha tomado cuerpo en la contextura concreta y dramática de sus propias vidas. La gracia, la Providencia, la creencia, son expresiones, aspiraciones de fe, razones y racionalizaciones, en una palabra, ideales en el deseo y la aspiración de los protagonistas, pero que no comprometen la totalidad de su ser. Precisamente la posterior andadura marceliana va a consistir en "engager dans le drame la totalité de l'être", haciéndoles entrar en una situación dramática expresada "en termes d'êtres et non en termes d'idées"(18).

El Palacio de arena es una continuación de La gracia. Moirans, el protagonista, es un diputado católico, más fiel al espíritu del cristianismo que a los dogmas, que no pasa n de ser "meras imágenes" que simbolizan el ideal interior de la religión, como "aspiración" interior del individuo. "Pensez-Vous qu'on croit à Dieu et à l'immortalité comme on croit à l'exis-

16. "La filosofía no es más que la reflexión sobre la religión", decía Hegel, de manera que la religión aparece como la "madre de todo pensamiento", cg. DUNERY, H.: Phenomenologie et religion. Paris, PUF, 1958, p.80.

17. CHENU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel. Paris. Aubier-Montaigne, 1948, p.27.

18. CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel, o.c., p.24.



tence des habitants de Mars?..."(19), dice Moirans. "Croire ce n'est pas savoir, ce n'est pas imaginer, ce n'est même pas supposer; c'est aimer... La croyance ce n'est que cela, l'adhésion de toute l'âme, l'adhésion fervente à un beau rêve qu'on sait n'être qu'un rêve"(20).

El lenguaje de Marcel, en este periodo de su vida, no ha roto la dialéctica de inspiración hegeliana. Dios,- grita Olivier, personaje de *La Gracia*-, "il n'est peut-être que l'exigence suprême des âmes"(21), y la fe, la creencia es una realidad, quizá la suprema realidad del individuo, pero ¿quién nos garantiza que es algo más que un sueño, que un bello sueño?. En la escena final de *La gracia*, Olivier dice a Gérard: "Oui je nie que rien au monde puisse être plus réel que ta croyance qui fait graviter le monde autour de soi. La force de la croyance est sûrement la force de l'être. ("Sentant toujours le regard qui pèse sur lui"). Cela ne suffit pas? Ta foi est réelle à mes yeux comme le rêve et comme la vie"(22).

La presencia del drama *Le Palais de Sable* subyace claramente en la primera parte del *Journal*,- escrita entre enero-mayo de 1914-, unos meses después de escribir *Le Palais de Sable* (agosto-septiembre de 1913).

---

19. *Le Palais de Sable*, p.263.

20. *Le Palais de Sable*, p. 264.

21. *La grâce*, p.208.

22. *La grâce*, p.207. El texto completo de Marcel, ciertamente clarificador en este sentido, dice: "No hay más que imágenes que pasan por el fondo de una cámara oscura y a las que aclaman a su paso los entusiasmos humanos, como niños sobreexcitados a quienes se muestra la linterna mágica. Pero, entre estas imágenes, si las hay innobles y hechas para el "music-hall", también las hay divinas, que merecen ser adoradas. Estas pasan como las demás, y como

Efectivamente, el primer Journal es una reflexión sobre el acto de fe, considerado en toda su fuerza, sobre las condiciones que le permiten seguir siendo acto de fe, a pesar de pensarse a sí mismo y, al mismo tiempo, una tentativa, desesperada en cierto modo, por intentar escapar del fideísmo(23) y del subjetivismo en todas sus formas. A Marcel le parece evidente que el "yo creo" es irreductible al "yo pienso", lo cual significa no que el acto de fe no pueda ser pensado, sino que sólo es pensado en el interior de sí mismo, en cuanto que el sujeto que cree no es "el pensamiento en general,- el "yo empírico general" o el "sujeto universal"-, sino el existente concreto, el "yo singular". La fe, en una palabra, es más una afirmación que yo soy, antes que una afirmación que profiero:

"Je ne sais pas moi-même ce que je crois (paradoxe que a

---

las demás son vanas, y es una victoria comprenderlo; no hay ninguna que refleje mejor que otra tierra esa tierra de más allá de las estrellas, hacia la cual ascienden nuestros pobres ensueños; no hay ninguna en que se expresen, como en un símbolo tangible, el sentido último en que nuestro entendimiento quisiera condensar el universo. Es preciso amarlas por ellas mismas a esas imágenes adorables y fugitivas. La creencia no es más que esto: la adhesión de toda el alma, la adhesión ferviente a un bello sueño, que sabemos que no es más que un sueño" (Le Seuil Invisible, o.c. p.264).

23. El que Marcel luchara conscientemente por eludir las tentaciones fideístas y subjetivistas, empresa ardua para un idealista, como Marcel en sus inicios,- pero que superó después-, no autoriza a quienes leyeron parcialmente su obra, o se quedaron en la crítica al primer Journal a tachar su filosofía de "mística irracionalista y panteísta" (PETRUZZELLIS, N.: L'esistenzialismo cristiano di G.Mar-

retenu mon attention depuis bien long-temps; à approfondir et à préciser). On admet spontanément le contraire, c'est-à-dire que je peux faire une sorte d'inventaire de mes objets de croyance ou encore une "ventilator" entre ce que "je crois" et ce que "je ne crois pas", ce qu'implique qu'une différence m'est "donnée", m'est "sensible" entre ce à quoi j'adhère et ce à quoi je n'adhère pas... Elle (cette foi) implique une adhésion à une réalité dont le propre est de ne point se "détacher" ou se "débilitier". Cette adhésion serait impossible, si cette réalité ne m'était pas présente, peut-être faut-il dire: si elle ne m'investissait pas tout entier"(24).

La búsqueda religiosa , en una palabra, no es posible si estudiamos la fe desde fuera, como un objeto o como una investigación científica cualquiera, sino que "hemos de coincidir con ella por una especie de simpatía"(25). La idea de participación aparece ya en el horizonte:

"Il s'agit, en effet, de penser une affirmation qui ne peut

---

cel. Roma, Marietti, 1947, p.153) o "de altísima visión religiosa y mística, pero que no legitima en lo más mínimo un mundo de hombres que sea producido por ellos"( BATTAGLIA, F.: Il problema morale nell'esistenzialismo. Bolonia, Zuffi, 1949, p.250). Marcel, en el "Avant-propos" a Declin de la sagesse salió al paso de estas malinterpretaciones, diciendo: "Entre los contrasentidos a que ha podido dar lugar mi obra a los que no la han conocido sino parcialmente o, lo que es más grave, se han acercado a ella después de haber tomado partido filosófico, uno de los más serios consiste en interpretar mi pensamiento en sentido irracional".

24. EA., pp.177-179.

25. EA., p.123.

pas et ne doit pas être dissocié de cela même sur quoi elle porte. Dans la mesure où la foi est niée au profit de ce qu'elle affirme (qui est alors traité comme un objet), elle se convertit en pensée théorique et se supprime. L'acte par lequel je pense la foi doit donc être l'acte par lequel je nie cette dissociation, par lequel, par conséquent, je nie aussi bien le subjectivisme et le réalisme"(26).

Por la fe, en cambio, afirmo un fundamento transcendente al mundo y a mi pensamiento; por ella, me niego a pensarme como puramente abstracto, como "una forma inteligible volando sobre el mundo"(27). "Penser la foi, c'est donc penser la foi en Dieu"(28). La idea de participación, de una cierta participación entre Dios y el sujeto de la fe, está implícita ya en estas primeras indagaciones del Journal, como lo estaban en las obras de La grâce y Le Palais de Sable. Gérard o Moirans se sacrifican por unas ideas, olvidando que "un sacrifice devient scandaleux dans la mesure où il est accompli pour une idée et non pour un être".

Dios es llamado ahora el "Inverificable Absoluto", porque, al no entrar en el ámbito de los objetos empíricos, no es acce-

---

26. J.M., p. 39

27. J.M., p.45.

28. J.M., p.40. Un estudio en profundidad coordinando el teatro y la filosofía en la evolución del pensamiento marceliano, CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel. o.c., pp.19-37 (dedicadas a estudiar Le Seuil Invisible).

sible al pensamiento. En este sentido afirmar que Dios no existe no es más que decir que no existe como objeto de experiencia empírica(29):

"Negar a Dios como existente ... es negarse absolutamente a tratarlo como objeto empírico y, en consecuencia, es negar que nada de lo que existe pueda excluir a Dios. La negación de la existencia de Dios se convierte así en la afirmación de la presencia de Dios como trascendente con respecto a todo posible empírico"(30).

La barrera entre metafísica y religión no está delimitada. Si toda pregunta metafísica se implica necesariamente en algo que la sobrepasa, no puede haber de modo absoluto pensamiento

---

29. El concepto existencia va a sufrir profunda transformación en el posterior pensamiento de Marcel. En las primeras reflexiones del Journal la existencia implica relación de carácter espacial. Es la relación inmediata entre mi conciencia y mi cuerpo. "No puedo pensarme como existente más que en tanto me soy dado a mí mismo y en tanto dado a otras conciencias, es decir, en tanto soy dado en el espacio"(J.M., p.26), de modo que "de nada puede decirse que existe salvo de lo que pueda entrar en relaciones espaciales con mi cuerpo"(J.M., p.33). Pero muy al final de su primer Journal y, sobre todo, en el ensayo Existence et Objectivité(1925), el concepto de existencia cambia profundamente: aparece ahora como la negación de la objetividad(J.M., pp.309-310), es un "inmediato puro", un "indubitable existencial", una experiencia que nos liga al mundo antes de toda reflexión, un "co-nacer" en el sentido que Claudel da al término. La existencia tiene ya un carácter de intimidad.

30. J.M., p.40

metafísico que no se oriente o se disponga al reconocimiento de la trascendencia. Se trata, en definitiva, de saber si "entre la metafísica y la mística existe una frontera precisa"(31).

Marcel está en condiciones de afirmar que Dios sólo es posible al nivel de la experiencia mística; cualquier otro intento de acceso, al objetivar a Dios, lo niega en ese preciso instante:

" El problema de la existencia de Dios no puede plantearse más que en términos místicos, en términos de experiencia... ¿Cómo puede un pensamiento afirmar a Dios sin ponerlo como existente? Es evidente que sólo puede hacerlo mediante una fe. Pero hay que deshacer multitud de equívocos. Hay que deshacerse de la idea de que entre la fe y el saber hay la misma relación que entre la probabilidad y la certidumbre. La fe no es el acto mediante el cual aproximamos un juicio de existencia que no pueda formularse como tal. La fe sólo puede justificarse a condición de que sea trascendente al saber; de lo contrario, al atribuir existencia a Dios, lo hacemos en el espacio y en el tiempo"(32)..

---

31. No cabe duda de que, en una primera lectura de Marcel, sobre todo del Marcel "idealista", por distinguirle claramente del Marcel posterior, puede llegarse a la conclusión de MF. Sciacca, de que su filosofía es un "misticismo empirista" (Dios y la religión en la filosofía actual. Barcelona, Miracle, 1952, p.208). Pero a Sciacca hay que recordarle que la expresión, debida a J. Wahl, en Vers le concret, es aplicada al Marcel del Journal, no a su pensamiento posterior.

32. J.M., p.40.

Pensar la fe no es creer(33). Pensar la fe, pensar a Dios, es objetivarlos. Pero Dios, ni la fe, se encuentran al final de ningún proceso intelectual. La fe y Dios trascienden el plano de la ciencia(34), es decir, no se justifican por una reflexión que les es externa; de ahí que carezca de sentido la pregunta de ¿"crea usted en Dios?"(35), porque la fe es un acto vital, totalizador, de la persona concreta, que está en las antípodas de la universalidad abstracta del cógito y de la fría indiferencia que acompaña al "pensamiento en general":

"Si la croyance en Dieu est saisie comme mode de l'être et non point comme opinion sur l'existence d'une personne. De même peut-être pour la croyance en l'immortalité, il suit de là:

1. Que la croyance d'un autre ne peut être connue de moi (elle ne peut être objet de questionnaire);

2. Et ceci est capital: dans la mesure où toute réflexion ou tout dialogue avec moi-même est la reproduction interiorisée d'un dialogue avec autrui, ma croyance ne peut pas plus que mon être devenir objet pour moi, je ne peux pas réellement m'interroger sur elle. (Là est le sens le plus profond du "Palais de Sable",

---

33. J.M., p. 75.

34. J.M., p. 49

35. Esta pregunta se la hacía Marcel el 12 de diciembre de 1918; en una nota posterior, correspondiente a 1924, Marcel escribía: "Dans la mesure où la croyance en Dieu est réelle, elle est une manière d'être une modification ontologique"(J.M., pp. 152-153)

il me semble que je ne l'avais jamais compris aussi clairement). Dès lors Dieu ne peut jamais être un tiers par rapport à la dyade moi-sujet, moi-objet, et ceci donne tout leur sens aux notes du 23 juillet 1918"(36).

¿Existe una barrera infranqueable entre el "yo pienso" y "yo creo" o, por el contrario, el acto de fe es un pensamiento que se supera a sí mismo y constituye como una vía media entre la objetividad y el subjetivismo psicologista o fideísta?. La respuesta de Marcel es clara:

" Yo pretendo que el sujeto no desempeña el mismo papel en el "yo pienso" que en el "yo creo", y esto es capital. En tanto que yo pienso, soy universal y si la ciencia se suspende al cógito es precisamente en función de esa universalidad inherente al yo pensante. Nada de eso hay en la fe. O bien la religión se reduce a un conjunto de afirmaciones puramente racionales, es decir, válidas para un pensamiento en general, y entonces no es más que un deísmo abstracto y sin contenido, o bien renuncia a fundarse en un universal, y entonces no es más que un andamiaje sentimental y enteramente subjetivo. Me parece que el camino verdadero está entre ambos y que es preciso abrirlo"(37).

Los esfuerzos de Marcel por superar tanto el subjetivismo como el objetivismo despersonalizante son dignos de

---

36. JM., pp. 152-153.

37. JM., p.48.



admiración. Busca por todos los medios romper el cerco racionalista,- sobre todo, el del idealismo crítico de L. Brunschvicg, como veremos en seguida-, para situarse en un realismo válido, en el realismo del ser anterior e interior al pensamiento. Luis Lavelle dijo que el pensamiento de Marcel era como "una especie de sensualismo metafísico"(38), y Marcel De Corte, crítico despreciador de Gabriel Marcel en un primer ensayo(39), se volcó en elogios posteriormente y llegó a decir que "la filosofía de G.Marcel no es sólo filosofía, sino auténtico aristotelismo cristiano", aunque se comprende "que el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel aparezca en las antípodas del aristotelismo a los ojos de aquellos que han preferido el concepto del ser al ser mismo, con todas las fuerzas de asimilación y de sobrelevación que éste supone"(40).

### 3. Conversión existencial

Dos hechos fundamentales contribuyeron a la "conversión existencial" o "vuelta a lo concreto" de Gabriel Marcel: La guerra mundial y una controversia histórica con Leon Brunschvicg.

---

38. LAVELLE, L.: Le moi et son Destin. Paris, Aubier, 1936, p.60

39. DE CORTE, M.: La philosophie de G.Marcel. Paris. Téqui, 1938 ("os diré con toda franqueza y sinceridad que la filosofía de G.Marcel no me parece una filosofía, sino una propedéutica(una erística), una "manuductio ad sapientiam").

40. DE CORTE, M.: Introduction a "Position et Approches concrètes du mystère ontologique", de G.Marcel. Louvain, Nauwelaerts, 1949, p.72.

La Guerra Mundial de 1914-1918 significó una prueba crucial para Marcel, que le hizo evolucionar hacia perspectivas existenciales. Su trabajo en la Cruz Roja sirviendo de enlace entre los familiares de los soldados desaparecidos y el Ejército, le hizo vivir cruelmente el drama del existir humano. Aquella cuestión de su primera infancia,—"¿en qué se convierten los muertos?"- vuelve a obsesionarle. El idealismo,- piensa Marcel- no da cuenta de este mundo habitado por seres sufrientes, llamados a morir en un instante. El soldado muerto o desaparecido no pasaba de ser una baja más, anotada como un número sobre una ficha, para poder informar a quienes pudieran interesarse por él un día. Su ser personal, la realidad más íntima e incommunicable quedaba eliminada.(41).

El drama de la existencia humana salía al encuentro de la preocupación marceliana. El paso queda perfectamente marcado en el segundo Journal, titulado Être et Avoir. Hay un tránsito filosófico de la objetividad a la existencia, -entendida como participación comunicativa-, de lo problemático a lo metaproblemático, del problema al misterio, del Avoir al Être.

El 13 de julio de 1918 anota en su Journal:

"Encuentro a un desconocido en el tren; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra, etc.; pero en tanto que me dirijo a él, no deja de ser para mí "alguién", "ese hombre"; es, ante todo, "un tal" de quien poco a poco voy conociendo la biografía, considerandos y resultados. Y

---

41. Incluso participó como "medium" en determinadas experiencias metapsíquicas, a fin de plantearse más de pleno el problema de la comunicación de las conciencias". En l' Horizon interviene un medium célebre: Pascal Forthuny. (R.I., p.44).

siendo para mí un tal, yo me aparezco a mí mismo como tal otro... Otro se comunica conmigo por medio de signos que se cruzan con signos míos: eso es todo.

Pero puede suceder que yo tenga cada vez más conciencia de estar dialogando conmigo mismo..., es decir, que él participa cada vez más de ese absoluto que es "unrelatedness", cada vez más dejamos de ser tal y tal otro. Somos "nosotros" simplemente. En el antiguo lenguaje filosófico se habría dicho que cada vez es menos un objeto para mí; pero yo creo que ese modo de expresarse es ambiguo y poco inteligible. El ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí; y al mismo tiempo me descubre a mí mismo puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos "él" para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al tiempo que las paredes me separan del otro. Este se halla cada vez más "dentro" del círculo con respecto al cual hay terceros, terceros que son los otros"(42).

Este será tema central, en lo sucesivo, en el pensamiento de Marcel. El existente no es un observador, sino un participante. El otro deja de ser un él para convertirse en un tú para mí en la comunidad, en el diálogo, en la relación interpersonal. Porque el hombre-persona no es una ficha, ni aquél señor con quien me rozo, a quien desconozco, que me ofrece informes detrás de una ventanilla. En vez de reducirle a una fuente de informaciones, el otro es aquél ser a quien amo, aunque no se ajuste a mi idea de él.

---

42. JM., p. 150.

Tanto en sus obras dramáticas como en los posteriores ensayos filosóficos, Gabriel Marcel irá profundizando en estas ideas germinales de su primera hora existencial. Realmente significativos son en este sentido los dramas La mort de Demain (escrito del 6 al 12 de diciembre de 1919), La Chapelle (escrita en 1922), - que, junto con Le Regard neuf, fueron publicados bajo el título de Trois Pièces (d'après-guerre 1919-1920)(43), L'Horizon (aux Étudiants de la France, 1945), escrito en 1920 también y Un Homme de Dieu (1925), compuesto en 1922. En todas estas piezas dramáticas está presente el tema marceliano del haber, de lo problemático, en oposición al ser y al misterio. Es el momento que corresponde a lo que el mismo Marcel ha denominado mis "pièces nocturnes"(44), porque en ellas hay una metafísica del haber, pero en las que el "misterio"(45) ha quedado fuera. Hay sustitución del ser por el haber, del amor por el egoísmo. En La Chapelle Ardente una madre que ha perdido a su hijo, se aferra a la novia de aquél con tal fuerza, - porque en ella cree conservar vivo a su propio hijo-, que no la deja respirar: "Cuando se es tan indispensable a los demás... no sé, ya no es una libre... no sé, ya no respira una". La incomunicación es total, porque cada uno de los seres se encierra herméticamente en su singularidad.

43. Trois pièces. Paris, Plon, 1931, 226 p.

44. FESSARD, G.: Théâtre et mystère. Introd. a La Solif. Paris. Desclée de Brouwer, 1938, p.74.

45. La distinción marceliana de problema y misterio, -vislumbrada ya y presentida al final del drama L'Iconoclaste, escrito en 1920, pero publicado en 1923-, fue formulada definitivamente en una comunicación a la Sociedad Filosófica de Marsella, bajo el título de Positions et Approches concrètes du mystère Ontologique (1933).

Testigo de un mundo que se derruma,- Le Monde cassé(46) es el título de uno de sus libros-, los personajes marcelianos se hunden en la "noche" de la duda, de la perplejidad y del vacío. Tambaleantes entre las mil imágenes confusas de este mundo "estropeado", en el que las relaciones interpersonales desaparecen para dar lugar a la "asfixiante tristeza", propia del egoísmo y del ansia de tener, tropiezan al fin y siempre con esas cuestiones penúltimas, para las que nadie ofreció aún una receta de solución: ¿quién soy yo?, ¿cuál es el valor y el sentido de mi vida?. Ellos, personajes vivos, encarnados, no buscan convencer ni enseñar, sólo muestr-an al hombre concreto en la plenitud de lo que es y le invitan a ser, a trascender el plano del tener,- que reduce al hombre al nivel de las cosas-, a participar, en suma, en la aventura personal del existir, para hacerle desembocar inevitablemente en ese ámbito del misterio, en el que existe una nueva luz, distinta del entendimiento. Ser y tener, problema y misterio,- vislumbra ya Gabriel Marcel-, son categorías irreductibles.

Como siempre, sus obras dramáticas son expresión viva y experiencial, anticipadora de lo que será después reflexión y formulación filosófica.

---

46. Publicada en 1933 (Desclée de Brouwer) tiene como punto de arranque la triste realidad de que vivimos en un mundo estropeado, roto. Christiane Chesnay, la protagonista lo expresa crudamente: "¿No tienes a veces la impresión de que vivimos, si a esto se puede llamar vivir..., en un mundo estropeado? Sí, estropeado, como se estropea un reloj: la cuerda ya no funciona. En apariencia, nada ha cambiado, todo está en su sitio. Pero

En el clima desolador de la postguerra mundial, muy propicia a los tonos sombríos, un tanto apocalípticos, desarrolló Marcel aquellos atisbos luminosos, a los que había dado expresión dramática. ¿Cuáles? Fundamentalmente se refiere a los riesgos de una civilización técnica, envilecedora, que degrada la intimidad y los valores más sagrados del hombre. No es la dicha, la felicidad,- grita-, el deseo primero de millones de seres, sino la seguridad. Pero el hombre que centra su vida sobre la necesidad de eliminar el riesgo, no se da cuenta de que genera en el fondo una angustia y un resentimiento que envenenan su existencia. ¿Es que hay alguien que pueda evitarnos el riesgo de vivir y el tormento de las preguntas inquietadoras?

Expone Marcel estas ideas en una serie de ensayos, recogidos en libros, y que son, sin duda, los más pesimistas de toda la producción marceliana(47):

si acercamos el reloj al oído... no se oye nada. El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres, debió tener corazón en otro tiempo, pero se diría que ese corazón ha dejado de latir. Laurent pone en orden sus reglamentos, papá está abonado al Conservatorio y mantiene económicamente una damisela, Henry se dispone a dar la vuelta al mundo..., Antonov repite su poema sinfónico... cada uno tiene su pequeño rincón, su pequeño problema, sus pequeños intereses. La gente se encuentra, entrechoca, y esto produce un sonido de hierros viejos... Pero ya no hay un corazón, ya no hay vida, en ninguna parte"(pp.44-45)

47. Les hommes contre l'Humain (1951) y l'Homme problématique, 1955 (contienen artículos y conferencias de 1945-1953).

"El hombre de la barraca tiene unos 45 años. El cabello gris... trabaja 8 horas al día... tiene qué comer; la comida es, incluso, buena... no se puede decir que la colectividad no se haya ocupado de él; tampoco él lo diría. Habla poco, siempre con lentitud y con reserva. Habla de lo que poseyó en otro tiempo, de los suyos, de su granja y, al hablar de esto, vuelve a ser humano en el presente, cuando lo era sólo en el pasado; luego, recae en su mutismo. Pero antes ha planteado una cuestión, siempre la misma, para la que, ciertamente, no espera obtener respuesta: ¿Quién soy yo?, ¿por qué vivo y qué sentido tiene todo esto?.

El Estado no puede responderle. El Estado no conoce más que conceptos abstractos: empleo, reforma agraria, etc. Lo mismo pasa con la Sociedad en general: lo que existe para ella es la ayuda a los refugiados, los socorros de urgencia... abstracciones siempre. En el mundo del Estado y de la Sociedad, este hombre ya no representa ninguna realidad viva. Es un número sobre una ficha en un expediente formado por una infinidad de fichas, cada una con su número. Sin embargo, este hombre no es un número, es un ser vivo, un individuo y, en cuanto tal, nos habla de una casa, de una casa bien determinada, que fue la suya; nos habla de los suyos, que fueron también individuos; de sus animales, cada uno de los cuales tenía un nombre... ¿Habría otro hombre, un individuo como él, que sea capaz de aclararle las cosas?. Podrá hacer los mayores esfuerzos para introducir a nuestro hombre en su propia vida, en su propio universo; podrá, incluso, compartir

con él lo que posee. Pero esta vida, este universo, no son intercambiables, y ni siquiera esto sería una respuesta... El está atormentado, minado por esta cuestión sin respuesta, ante el vacío absoluto, ante el oscuro abismo de la nada. Tal es su destino"(48).

Gabriel Marcel ha descubierto la dialéctica de la situación o el carácter eminentemente dramático del existir. Ahora importan más los seres, los hombres de carne y hueso, que las ideas. Estas, las ideas, no son más que mediaciones por las que los personajes toman conciencia de su condición dramática. Pero "l'idée ne saurait se réduire de la conscience la plus personnelle à l'univers au sein duquel elle baigne"(49).

Este cambio de perspectiva, de abundamiento reflexivo, queda perfectamente marcado en un texto definitivo, que Marcel escribe el 23 de julio de 1918, y al que aludirá más tarde en el artículo Remarques sur l'Iconoclaste(50):

"Une autre difficulté, lit-on dans cette notte, réside en ce fait que ce que j'appelle la situation ne se réduit certainement pas à la conscience qu'en prend un des "acteurs" ou à la somme de ces consciences: nous sommes

48.HP.,pp.11-14

49.Remarques sur l'Iconoclaste."Rev.Hebd.",1923, p.495.

50. Artículo de honda penetración temática; la esencia de lo trágico tiene lugar en una situación, frente al mundo de la abstracción y de lo abstracto.(Ensayo anteriormente citado). "Le propre du tragique est précisément d'exclure la possibilité d'une solution générale"(CHENU,J.: Le Théâtre, o.c.,p.49).



d'ailleurs ici dans un ordre où il n'y a pas de "somma-  
tion", d'"intégration" possible. L'unité de cette situa-  
tion apparaît à ceux qui y sont "impliqués" comme essen-  
tiellement donnée, mais en même temps comme permettant  
et même appelant leur active intervention. Il est remar-  
quable que ceci soit vrai de tout acte de réflexion (de  
pensée), quel qu'il soit. Il y a là quelque chose qui  
est inhérent à la notion foncièrement ambiguë du "soi-  
même". Je suis pour moi-même une situation qui me dépa-  
sse et qui suscite mon activité"(51).

Este texto crucial en la conversión de Gabriel Marcel  
a una "Filosofía concreta", será completado años más tarde  
con esta apreciación en l'Homme Problématique: "El punto  
esencial es, a mi parecer, el siguiente: un ser cuya origi-  
nalidad más profunda consiste no sólo en preguntar sobre  
la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su  
propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas  
las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede de-  
sembocar esta interrogación"(52).

Me parece que una metafísica no es nada, -dirá en Être  
et Avoir(53)- si no es el acto por el cual una inquietud  
se define. En resumen, el hombre no realizará su propia  
vida, si mantiene ante el mundo una actitud espectadora,  
descomprometida, teórica. El es un participante. De ahí que

---

51. JM., p. 136.

52. HP., p. 73.

53. HV., p. 148.

el pensamiento filosófico de Gabriel Marcel se elabore partiendo de unas situaciones concretas y mediante determinados análisis fenomenológicos, que manifiestan la presencia de lo trascendente en el corazón de la experiencia vivida. Debe haber una experiencia de lo trascendente como tal, afirma en Le Mystère de l'Être (54).

#### 4. Gabriel Marcel frente a Léon Brunschvicg

Aludíamos anteriormente a la polémica mantenida públicamente por Marcel con Brunschvicg(55), en la Sociedad Francesa de Filosofía(1928), como a otro hecho determinante en la dolorosa conversión existencial de Gabriel Marcel desde un idealismo Fichteano.

---

54. ME., p.49.

55. L. BRUNSCHVICG(1869-1944), parisino, ingresa en la Escuela Normal en 1888; en 1891 es adjunto de filosofía. Enseña en los Liceos de Lorient( hasta 1893), Tours( hasta 1895), Rouen( hasta 1900), Condorcet( hasta 1903) y de Henri IV(hasta 1909). Profesor de la Sorbona desde 1909 hasta 1940, año en que es expulsado de París por los alemanes y por la persecución contra los judíos. En 1919 es elegido miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas para sustituir a Jules Lachelier. Sus obras más importantes: La modalit  du jugement(1897); Introduction a la vie de l'esprit(1900); L'idealisme contemporain(1905); Les étapes de la philosophie mathématique(1912); La philosophie de l'esprit(1924); La experience humaine et la causalit  physique(1922); Le Progr s de la conscience dans la philosophie Occidentale(1927); Les  ges de L'intelligence(1934) y La Raison et la Religion(1939).

Brunschvicg, muy cercano ideológicamente a Fichte y a Kant, llevó el idealismo a su máxima perfección, idealismo que gustaba denominar como idealismo crítico. Para él, el principio de inmanencia era una realidad evidente. "El conocimiento- escribe en La Modalité du jugement(56)- constituye un mundo que es para nosotros el mundo. Más allá no hay nada: algo que estuviera más allá del conocimiento sería, por definición, lo inaccesible, lo incognoscible, es decir, equivaldría para nosotros a la nada". Y en Le Progrés de la conscience(57) insiste: "El hombre no puede escapar del círculo de sus propios juicios".

Es decir, no hay objetividad sin objetivación; o, dicho con otras palabras, fuera del pensamiento no existe ningún otro objeto, que pueda ofrecerse al pensamiento. ¿Por qué dirigirse al ser antes que a la mente, al objeto antes que al sujeto, siendo así que el ser-objeto está más distante que el espíritu. Las alternativas, entonces, son insoslayables. En primer lugar, está la antigua y fundamental entre el ser en sí y el ser para nosotros. El "ser en cuanto ser", ambición de toda metafísica realista, se convierte en ambición absurda, pues nos resulta absolutamente imposible trascender el orden del para nosotros. Y, después, está la oposición entre el Dios trascendente y el Dios inmanente. Un Dios trascendente no sería, porque sería incognoscible, además de no poder relacionarse con el hombre, -lo que haría imposible la religión-, y un Dios inmanente no es un ser.

---

56. La modalité du jugement. Paris, 1897, p.2.

57. Le Progrés de la conscience, vol.II, p.782.

El dilema es claro: u objetivismo o subjetivismo. Si objetivismo, queda suprimida la trascendencia de Dios (58). Si subjetivismo, se suprimer la realidad.

Gabriel Marcel, un año antes de su conversión al cristianismo, en una sesión memorable de la Sociedad Francesa de Filosofía, dedicada a la cuestión del ateísmo( 24 de marzo de 1928), se enfrentó a la visión que Brunschvicg había presentado de Dios, haciendo un uso inmoderado del principio inmanentista por una parte(59),-"Dios es tal que nosotros no podemos considerarnos como algo distinto respecto de él, lo mismo que él no es distinto de nosotros"- y, porque llegaba a la conclusión de que Dios se identifica con la razón científica.

En todo juicio,-afirmaba Brunschvicg- se encierra la idea de Dios, pues la cópula es el ser inteligible , y ese juicio sólo tiene valor real si se supone que lo tiene el ser que es idéntico con la mente y que la expresa en su plenitud nun-

---

58. A la base de esta afirmación está el concepto kantiano de la cosa en sí. El objeto en Kant es la síntesis de la sensación y la forma a priori; no es el noúmenon, la cosa en sí, tr-ascendente a ese objeto, producido con la colaboración de la forma a priori y dependientemente de ella.

59. El tema inmanentista preocupaba a Marcel profundamente. En sus anotaciones del 31 de julio de 1929 (lo que hace suponer que las ideas de Brunschvicg subyacían conscientemente) escribe:"La solution ne consiste-t-elle pas à poser l'omniprésence de l'être et ce que j'appellerai peut-être improprement l'inmanence de la pensée a l'être, c'est-à-dire, et du même coup, la transcendance de l'être a la pensée?"(EA.,p.49). El 5 de agosto insiste en el tema:"Je ne suis pas encore parvenu à élucider complètement la thèse que j'indiquais au terme de mes notes du 31. Poser l'inmanence de la pensée à l'être"...(EA.,p.49).

ca alcanzada. Ese es Dios así, no es cosa ni persona, sino la misma mente. Afirmación que movió a Blondel a intervenir para decir que "Brunschvicg erige en transcendente su propia actividad inmanente"(60).

La precisión de Gabriel Marcel fue tajante: "Ese Dios que no existe más que "en espíritu y verdad", que no es una persona y para quien los demás no somos nada, a mi modo de ver no es más que un fantoche metafísico"(61). Entre creer o verificar, dilema insoslayable para el racionalismo, Gabriel Marcel encuentra una actitud superadora en la participación entre Dios y el creyente, porque ni la fe es solo un hecho sentimental o subjetivo, ni el saber, todo el saber posible, se agota en el principio racionalista de objetividad, según el cual "lo verdadero es lo verificable".

Precisamente la reacción antirracionalista de Gabriel Marcel tiene su origen en la aporía en que se encuentra sumido el conocimiento objetivo, del que Brunschvich aparece como el último ferviente defensor. "No pienso equivocarme,- afirma Marcel, en una comunicación dirigida a la Unión por la

---

60. Bulletin de la Soc. franç. de Phil., 24 mars 1928, p.84; En aquella sesión memorable intervinieron, además de Blondel y Marcel, Le Roy y Gilson. La tesis de Gilson consistió en advertir que lo real es dado al pensamiento y, por ello, su razón de ser no puede ser buscado en el pensamiento; de ahí nace el problema metafísico de ¿porqué existe algo en vez de nada?. La discusión continuó en las páginas de la Revue de Métaphysique et de Moral, uno de cuyos fundadores fue precisamente Le Roy.

61. Bulletin de la soc. franç. de phil., 24 mars 1928, p.85.

Verdad(62)-, si digo que la especie de reacción vital que provocó antaño en mí esta pretensión (de identificar lo verdadero con lo verificable: tesis de Brunschvicg(63)) ha sido el origen de todo el desarrollo de mi pensamiento. Reacción global -rechazo, repulsa-, cuya naturaleza no es fácil precisar. Quizá se la podría comparar a la que se produce cuando intentamos recordar un nombre olvidado y se nos sugiere uno que sabemos con certeza que "no es ése". A partir de este rechazo inicial, el idealismo entero me ha parecido poco a poco una doctrina que no "pega", que no tiene, por lo demás, la pretensión de "pegar", mucho más, que tiene la pretensión de no "pegar", sino, por el contrario, de trascender las cuestiones vitales, es decir, -a mi juicio- de eludir las, salvo para cohonestarlas con muy simples negaciones: negación de Dios, negación de la Providencia, negación de la inmortalidad, camuflándolas mediante solemnes vocablos: orden moral, espiritualidad, eternidad"(64).

El texto me parece harto significativo, si tenemos en cuenta que el mismo Marcel confiesa humildemente que escribió estos pensamientos "en un momento en el que la filosofía

---

62. Esta comunicación de Marcel tuvo lugar un poco después de la publicación de su Journal(1927) y estaba fuertemente indignado por las tesis mantenidas por L. Brunschvicg en Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, publicado también en 1927.

63. El paréntesis es mío. Las palabras exactas de Marcel se refieren a la frase de Brunschvicg de "identifier le vrai et le vérifiable" (Le Progrès... p.785).

64. En esta comunicación G. Marcel se dirigía a espíritus en su mayoría racionalistas, y, por eso, quiso precisar su posición con relación a la de L. Brunschvicg. El texto está recogido en Du Refus à l'Invocation (introduction)

existencial me era todavía desconocida"(65).

De alguna manera empieza a vislumbrar Marcel que hay en el idealismo una falta de humildad ontológica, o esa reiterada negación a aceptar la existencia de realidades inverificables, no objetivas, trascendentes, del ser, de la libertad, del tú, de la fe, y que son realidades no sometidas a las condiciones espacio-temporales de lo empírico. Por eso, no son asibles, mensurables, objeto de un conocimiento exacto, científicamente verificado.

Por otra parte,- y aquí está subyacente el "nuevo realismo", al que Marcel se encaminaba-, el idealismo escamotea esos ámbitos dimensionales, en los que median las relaciones vivas,- y no despersonalizadoras, abstractas y objetivantes-, entre los seres. Las palabras de Gabriel Marcel constituyen el mejor resumen:

"Esta resistencia incoercible corresponde a la seguridad, que no sé si llamar maciza, que implican algunas de las más altas experiencias humanas, sea la aprehensión, sea al menos la posición de algo que va más allá de toda verificación posible: para fijar las ideas, evocaré simplemente el amor o la adoración, cuyo objeto es por definición imposible detallar, y no se deja alcanzar gradualmente por pasos en que, por el contrario, se divide todo proceso de verificación.

Pero hay más: cuando declaro que una afirmación es verificable, pongo por esto mismo un cierto conjunto de condiciones universales en derecho, es decir, reconocidas

---

65. Du Refus à l'Invocation, o.c., Introduction.

como normales, que pueden encontrarse en todo sujeto susceptible de enunciar juicios valederos. Llego así a la idea de un sujeto despersonalizado, lo que viene a significar que A debe poder sustituir a B, desde el momento en que presenta las mismas notas que exige toda experiencia valedera... Pero, si está bien claro que en dondequiera que haya experiencia objetiva es legítimo suponer las condiciones normales de la aprehensión del objeto, no se sabe en virtud de qué derecho, podría ser negada la existencia, más acá o más allá de este nivel de la experiencia objetiva, de aquellos planos en los que este postulado cese de ser aplicable... Hay terrenos en los que un orden, es decir, una inteligibilidad, se deja reconocer en virtud de condiciones de alguna manera inespecificables, porque son inherentes al sujeto mismo en tanto que experiencia viviente, la cual por esencia no puede reflexionarse a sí misma integralmente.

Acaso sea necesario apelar aquí a experiencias muy humildes, muy inmediatas, con las que la filosofía en general comete la gran equivocación, sea de desdeñarlas porque le parecen triviales, sea de intelectualizarlas indebidamente, de tal suerte que pueda aplicarles sus normas tradicionales... Lo que me aproxima a un ser, lo que me une efectivamente a él, no es en absoluto saber que podrá comprobar y aprobar una adición o una división que yo haya hecho por mi cuenta; es más bien pensar que él ha atravesado como yo ciertas pruebas, que está sometido a las mismas vicisitudes, que ha tenido una infancia, que ha sido amado, que otros seres se han inclinado sobre él



y han esperado en él; es también pensar que está llamado a sufrir, a envejecer y a morir... Me parece que únicamente así es posible dar un contenido a la palabra fraternidad, que el racionalismo ha falseado completamente al introducir en las relaciones humanas un elemento de abstracción que despersonaliza los seres, y que la filosofía democrática o laica, que es su expresión degradada, representa una deformación, una perversión absoluta del pensamiento evangélico, al cual el espíritu de abstracción es radicalmente extraño. Se notará que, desde este punto de vista, la idea de paternidad divina, que L. Brunschvic juzga ser la huella de un antropomorfismo infantil, toma, por el contrario, una valor eminente; ya que es por su relación con ella como llega a ser pensable una comunidad humana auténtica, efectiva, comunidad en concreto; mientras que, por el contrario, en el seno de una filosofía radionalista, cualquiera que sea, se descarna hasta llegar a ser un simple esqueleto lógico, una línea de posibilidad"(66).

El "idealismo crítico", desencarnado y cientifista de Brunshvicg le espoleó de tal manera en la búsqueda de nuevas vías de acceso a la realidad ontológica y a lo trascendente, como realidad personal, que al año siguiente de su conversión al cristianismo, es decir, en 1930, Gabriel Marcel pronuncia una Conferencia en la Federación de Asociaciones de Estudiantes Cris-

---

66. Texto incluido en la Introduction al libro Du Refus à l'Invocation(1940), posteriormente reeditado bajo el título de Essai de philosophie concrète(1967). Hay traducción castellana de la primera versión: Filosofía Concreta. Madrid, Revista de Occidente, 1959.

tianos(67), bajo el título de Remarques sur l'Irreligion contemporain, - incluida en Être et Avoir con el epígrafe de Foi et Réalité(68)-. En ella dedica una extensa crítica a la visión que Brunschvicg ofrece sobre Dios en su citado libro Le Progrès de la conscience..., del que transcribe los últimos párrafos: "Sans doute, un Dieu qui n'a aucun point de contact avec aucune détermination privilégiée de l'étendue ou de la durée, un Dieu qui n'a ni pris d'initiative, ni assumé de responsabilité dans l'aspect physique de l'univers, qui n'a ni voulu la glace des pôles ni la chaleur des tropiques, qui n'est sensible ni à la grandeur de l'éléphant, ni à la petitesse de la fourmi, ni à l'action nocive d'un microbe, ni à la réaction salutaire d'un globule, un Dieu qui ne songe pas à incriminer nos péchés ou ceux de nos ancêtres, qui ne connaît pas plus d'hommes infidèles que d'anges révoltés, qui ne fait réussir ni la prédiction du prophète ni le miracle du magicien, un Dieu qui n'a pas de demeure dans le Ciel ou sur la terre, que l'on n'aperçoit à aucun moment particulier de l'histoire, qui ne parle aucune langue et ne se traduit dans aucun langage, ce Dieu-là est, au point de vue de la mentalité primitive, pour le supernaturalisme grossier dont W. James a fait nettement profession, ce qu'il appelle un idéal abstrait"(69).

---

67. Pronunciada el 4 de diciembre de 1930.

68. Figura como la II parte de Être et Avoir, titulada Foi et Réalité, y comprende esta conferencia por unaparte, otra sobre Reflexions sur la Foi( del 28 de febrero de 1934) y el magnífico ensayo La piété selon Peter Wust.

69. EA., p.266.

Transcribe Gabriel Marcel este texto de Brunschvicg, porque le considera "capital" y, porque, en definitiva, clarifica a la perfección que el "Espíritu Absoluto" de éste no es otra cosa que una "fiction métaphysique", un Dios al que se ha despojado de toda significación y de "tous les caractères qui donnent à lui sa signification"(70).

Constantes referencias hay, posteriormente, a Brunschvicg en la amplia obra marceliana. Mantendrá una nueva polémica con él, en 1937, con motivo del Congreso de Filosofía. En esta ocasión, el tema de la discusión fue el problema de la muerte(71). En el prólogo a Gabriel Marcel e la metodologia dell' Inverificabile, de Pietro Prini, no dudó en afirmar que "La pensée de L. Brunschvicg qui, à certain égards, a été pour moi ce que celle de Spencer a été pour Bergson, a été elle-même refoullée par les doctrines nouvelles qui se sont imposées à l'attention depuis un quart de siècle... je tendrais seulement à dire que les idéalistes du type de Léon Brunschvicg ont peut-être commis un erreur en identifiant le vrai et le vérifiable"(72).

Sin embargo, y no obstante las divergencias ideológicas, Marcel manifestó siempre profunda admiración por la persona de Brunschvicg(73).

---

70. EA., p. 265.

71. Narra el mismo Marcel esta discusión en RI, pp.172-173 y, de nuevo, en Pour une sagesse tragique ...,p.173.

72. Gabriel Marcel e la metodologia dell' Inverificabile, o.c. pp.9-10; hay traducciones al francés y castellano, como puede comprobarse en Bibliografía.

73. "Quelles que soient les différences..., c'est un homme à qui je penserai toujours avec un certain sentiment de veneration" (Entretiens P.Ricoeur-G.Marcel, o.c., p.111).

Los testimonios de Merleau-Ponty, de Sartre e Hyppolite, resaltan la importancia que, a nuestro ver, significó el enfrentamiento dialéctico Marcel/Brunschvicg.

"Hacia 1930,-afirma Merleau-Ponty-, había dos influencias dominantes en la filosofía francesa: la de Brunschvicg y la de Bergson(...). Si hubiéramos sido grandes lectores de Bergson, nos hubiéramos sentido atraídos hacia una filosofía mucho más concreta, mucho menos reflexiva que aquella hacia la cual nos orientaba Brunschvicg".

Sartre, por su lado, escribía: "Todos nosotros hemos leído a Brunschvicg, Lalande y Meyerson, todos hemos creído que el Espíritu-Araña atraía las cosas a su tela, las cubría con una baba blanca y lentamente las deglutía, las reducía a su propia sustancia". Finalmente, Hyppolite confiesa: "Hemos reaccionado uno (Merleau-Ponty) y otro contra el idealismo de la filosofía de nuestra juventud, de inspiración kantiana, aun reconociendo todo lo que le debemos; hemos sido menos justos con relación a Bergson cuya influencia fue, sin embargo, tan honda en nuestra generación"(73 bis).

El inconformismo de la generación de filósofos franceses de los años treinta se expresa como rechazo frontal de la filosofía idealista ambiente, en nombre de una filosofía concreta, término tan querido de Marcel.

---

73 bis. El texto de Merleau-Ponty está tomado de La Philosophie de l'existence, a. cit., p.311; el de Sartre, en Situations, I, Paris. Gallimard, 1947, p.29; y el de Hyppolite, en Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty, Oxford. Clarendon Press, 1963, p.4.

### 5. Conversión religiosa

Desde la publicación de Un homme de Dieu, en 1925, hasta Monde Cassé, en 1933, Gabriel Marcel guarda un largo silencio dramático; es decir, no aparece ninguna otra obra suya, relacionada con el teatro; tan sólo ve la luz su primer Journal, aparecido por primera vez en 1927. ¿Qué ha pasado en estos ocho años de silencio? ¿Ha habido un vacío creativo en su vida? No; ocurre que durante estos años se está produciendo una "inmersión en lo profundo", - según sus palabras-, que culminará en la segunda conversión de Marcel: la conversión al cristianismo.

Hasta entonces ha descubierto la existencia de "otro reino", - el de lo metaproblemático, de lo metaempírico-, que no se inscribe en el orden de lo verificable, de lo problemático, del tener, sino en el orden del misterio. Sin embargo, no era explícitamente creyente. La llamada le llegó un día, de manera fortuita y fulminante, cuando terminó de leer las palabras finales de un artículo de F. Mauriac (febrero de 1929), que decían: "Pero, en fin, Marcel, ¿por qué no es usted de los nuestros?".

Marcel confesó al Padre Troisfontaines que se sintió profundamente perturbado por estas palabras, que habían significado un encuentro para él. Comprendió que la llamada venía de "mucho más arriba que de Mauriac mismo"; era Dios quien llamaba, y había que responder con fidelidad(74).

---

74. El proceso de conversión de Marcel, en Convertis du XXe siècle, t.III. Bruxelles, 1955, narrado por el P. Troisfontaines, autor, por otra parte, de la obra más completa sobre Marcel: De l'existence à l'être, o.c. También Entretiens..., o.c., p. 78.

Pero su conversión religiosa al cristianismo no significó ninguna ruptura respecto de su pensamiento anterior, sino una plenitud, una culminación; así lo reconoció el mismo Marcel en su Testamento Filosófico, hecho público en el XIV Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Viena en 1968. Con palabras suyas, diríamos que su itinerario fue en todo momento una "marche vers la lumière", una ascesis por acceder a lo real en toda su profundidad, en su misterio, y la conversión al catolicismo estaba inscrita en ese proceso de búsqueda.

El testimonio vivido de esta experiencia totalizadora lo dejó escrito Gabriel Marcel en la continuación de su Journal, que prefirió titular Être et Avoir (1935), para distinguir claramente el tránsito ideológico que hay en su pensamiento desde el primer Journal, -idealismo y lucha denodada por superarlo-, al segundo o Être et Avoir, donde piensa haberse acercado a un nuevo realismo: realismo cristiano(75):

"Je ne doute plus, Miraculeux bonheur, ce matin. J'ai fait pour la première fois clairement l'expérience de la grâce. Ces mots sont effrayants, mais c'est cela.

J'ai été enfin cerné par le christianisme; et je suis submergé. Bienheureuse submersion! Mais je ne veux pas écrire davantage.

---

75. Muchos comentaristas siguen citando Être et Avoir como Journal Métaphysique, lo cual puede inducir a confusión al no situar determinados textos en su contexto histórico; por ejemplo, ediciones Guadarrama tradujo Être et Avoir con el título de Diario Metafísico (Madrid, 1969), cuando, en realidad, se trata del segundo Journal (con una II parte en la que recoge 4 importantes ensayos).

Et pourtant, j'en ai comme le besoin. Impresion de balbutiement...c'est bien une naissance. Tout est autrement.

Je vois clair aussi, maintenant, dans mes improvisations. Une autre métaphore inverse de l'autre -celle d'un monde qui était là entièrement présent et qui affleure enfin"(76).

Las últimas palabras parecen aludir directamente a una idea marceliana, muy enraizada en su teatro; nosotros no descubrimos la presencia del Absoluto, del misterio. Es él quien nos descubre, quien sale al encuentro.

La primera intuición, cronológicamente hablando, se encuentra en l'Iconoclaste, -a la que Marcel llama "la tragedia de la fidelidad"(77)-, escrita entre 1919-1920 y publicada en 1923. El Iconoclasta comprende, al fin, y trata de hacer comprender a Jacques, que "más allá del ver, oír, tocar" hay un mundo en el que el alma se encuentra a sí misma y que de todas las confusiones se desprende un orden: el mundo del misterio. Este "es lo que reúne" y sin el misterio la vida se haría irrespirable. ¿Por qué? Porque el misterio desprende una determinada luz que no es la del conocer, peroque, metafóricamente hablando, se puede decir que favorece la eclo-

---

76. EA., p.17.

77. "Tu ne te satisfèrais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté", dice Abel; y G.Marcel, en nota del Journal(1919), comenta así: "Le sens de l'Iconoclaste c'est qu'il y a une valeur propre du mystère" y que "le mystère n'est possible que dans l'ordre du toi". G.Marcel reconoce a P. Ricoeur (Entretiens..., o.c., p.64) que en la última escena aparecía "cette idée du mystère, comme éclairant, d'un mystère comme valeur positive venant s'opposer à ce qui est du domaine problématique".

sión del conocimiento, como la luz del sol permite el crecimiento de un árbol o el abrirse de una flor. En una palabra, "lo metaproblemático es una participación que fundamenta mi realidad de sujeto"(78). El texto de l'Iconoclaste dice así:

Jacques.- Voir, entendre, toucher.

Abel.- Tentation dont le plus pur de toi n'est pas duper. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait.

Jacques.- Que sais-tu de l'homme?

Abel.- Crois-moi: la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère secul qui réunit. Sans le mystère la vie serait irrespirable"(79).

El misterio no es una idea, sino una presencia, que exige fidelidad. "Présence et mystère: a creuser", anota el 22 de octubre de 1932(80), puesto que "le mystère est quelque chose ou je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi"(81).

78. RI, p.71.

79. L'Iconoclaste, p.47; G. Marcel hace un amplio comentario a este texto dramático en el ensayo La fidelidad creadora, recogido en RI, pp.196-198.

80. EA, p.146.

81. EA, p.145. Esta nota del 22 de octubre de 1932 la titula Position du mystère ontologique: ses approches concrètes. El 21 de enero de 1933 expone sus Linéaments de l'Exposé fait à la Société d'Etudes Philosophiques de Marseille sur la Position et les Approches concrètes du mystère ontologique, texto que será publicado como apéndice a Monde Cassé(1933), y que es clave en su pensamiento.



La fidelidad exige una respuesta, un compromiso personal/ "Comme je l'écrivais à M..., j'ai à la fois la peur et le désir de m'engager. Mais cette fois encore... je sens qu'à l'origine il y a eu quelque chose qui me dépasse- un engagement que j'ai accepté, à la suite d'une offre qui m'a été faite au plus secret de moi-même... Il s'agit de mériter tout cela"(82). Y la fidelidad comprometida es dramática. No sucede de una vez para siempre, crece, en suma, de dimensiones estáticas. Marcel vivió la experiencia en su propia intimidad:

"J'ai été assez souffrant ce matin et ai lu avec difficulté les pages du catéchisme du Concile de Trente sur le baptême. Tout cela reste pour moi difficile à accepter, et en même temps j'ai l'impression étrange qu'un travail se fait en moi, comme de résistances broyées ou consumées. Est-ce une illusion? J'ai vu tout cela trop longtemps du dehors. Il faut maintenant m'acclimater à une vision toute différente. C'est très difficile. Impression de cautérisation intérieure continue"(83).

La crisis profunda, de la que habla Marcel en estas páginas de Être et Avoir, dura del 12 al 21 de marzo. Soporta mal la enseñanza catequística. ¿Será, en el fondo, que el lenguaje religioso le parece excesivamente fosilizado? ¿Pasó, por el contrario, que a un espíritu creativo, muy apto para las realidades artísticas, -la música fue otra vertiente creadora que le hizo captar de manera inequívoca un género de realidades

---

82. EA. pp. 16-17.

83. EA., p. 29.

superiores, inobjetivas(84)- le resultaba difícil aceptar unas formulaciones dogmáticas, tan alejadas, por otra parte, de su manera flexible y vital de expresarse?.

---

84.G.Marcel fue un consumado pianista y compositor. "Hubo un momento,-confiesa-, en que pensé consagrarme a ella por entero...La música me pareció, desde mi infancia, como una especie de liberación milagrosa de la cárcel familiar"(HP., pp.11-14). A R. Troisfontaines le confesó:"La música era mi verdadera vocación; aquí es donde principalmente soy creador. Es ella la que ha dado a mi pensamiento su marco más auténtico; J.S. Bach ha sido en mi vida lo que no han sido ni Pascal ni san Agustín, ni ningún otro autor. ¿No es espiritualidad auténtica la que se encarna en las expresiones musicales más altas: en las de un Bach, en las del Beethoven de los últimos cuartetos, en las de Mozart? Pero también un Schubert, un Brahms, un Fauré, nos ofrecen, por fulguración, los documentos inflamados de esta espiritualidad concreta que, por lo demás, sabemos reconocer al ras de la experiencia cotidiana en una inflexión, en una mirada cargada de no sé qué tesoro enmemorial...No se trata sólo de un sacudimiento afectivo o de un descubrimiento intelectual: me he visto en presencia de cierto mundo perfectamente individualizado y en el que penetraba sin el menor obstáculo. En ningún sitio he adquirido con tanta intensidad, como en *Pelear* y *Melisenda*, conciencia de la analogía entre este elemento original que nos revela el artista, de una parte, y de otra, el que nos es dado volver a encontrar, como a la luz de relámpagos, en el amor"(TM.,25-26). Las obras dramáticas *Quatuor en fa dièse* y *Le Dard* tienen el tema musical al fondo. La música tiene en sí "une valeur plus grande que toutes les idées", afirma en *La discussion sur la musique*. Acte II, Sc.2, p.p.47-53). Para confirmar su idea de que la música nos pone en contacto con las más profundas realidades espirituales, cita en HV.unos versos de Rilke, en *Sonetos a Orfeo*, que dicen:"Et la musique toujours nouvelle, jaillie des pierres les plus frémissantes, batit dans l'espace inutilisable sa maison divinisée"(p.356). En *Remarques sur l'Iconoclaste*, artí-

Lo cierto es que "el lazo vital con Dios le pareció, si no roto, al menos infinitamente relajado" y que, en aquellos momentos, lo "único que se le pedía era no ceder al orgullo del espíritu y permanecer fiel.

Esta noción de fidelidad creadora y de compromiso personal le hizo optar por el bautismo, acontecimiento que ocurrió el 23 de marzo de 1929:

"J'ai été baptisé, ce matin, dans une disposition intérieure que j'osais à peine espérer: aucune exaltation, mais un senti-

---

culo publicado en "Rev. Hebd.", 1923, p. 499, escribe: "L'idée musicale n'est rien d'abstrait, elle est au contraire une individualité non déterminée; elle est cependant universelle par sa plénitude même, par sa richesse indéfinie en associations, en prolongements". El filósofo checo Zdenek Kourim le pregunta sobre el papel de la música en su vida, y responde Marcel: "He adorado la música desde mi niñez y fue, sin duda, una de mis primeras pasiones. Hubo un momento en el que me pregunté si no sería músico profesional... Hubo un momento muy singular en mi existencia en el que vine a componer, poderosamente ayudado por mi mujer, que tenía imaginación creadora, pero que tenía una técnica musical que yo desconocía completamente. Así escribí de 30 a 40 melodías, la mayor parte sobre textos esenciales: poemas de Baudelaire como "Moesta et Errabunda", "El Lago" de Lamartine, "El Cementerio Marino" de Valery. Muchos textos de Supervieille, ciertos textos alemanes de Hölderlin, de Hofmannstahl, dos o tres de Rilke... se podría hablar aquí de círculos concéntricos. El más exterior es el filosófico, el círculo teatral es mucho más interior y el musical es, digamos, el núcleo vivo" (Crisis, AVI, 1969). Sin embargo, en carta que Marcel me dirigió el 12 de enero de 1970 rectificaba la entrevista anterior en el sentido de que "solamente puse música a un poema de Hölderlin, a otro de Hofmannstahl y a tres de Lao-Tsé, en versión alemana". En el Journal anota: "Dios es la sinfonía de los espíritus", afirmación que expresa el matiz emocional de su pensamiento, que es "de esencia musical", es decir, expresión sin artificio de lo "inobjetivable" y sumersión totalizadora en las

ment de paix, d'équilibre, d'espérance, de foi...Vertigineuse proximité de Dieu..."(85).

En la Iglesia católica,-confesará más tarde- encontraba un eco más amplio a su preocupación por la intersubjetividad, por el encuentro, por las relaciones personales. Christiane, personaje central de Monde Cassé- reconoce en un momento dado que "nous ne sommes pas seuls, personne n'est seul...Il y a une communion des pêcheurs...Il y a une communion des Saints"(86).

Sin esta realidad de los encuentros, posiblemente no se hubiera producido su conversión religiosa. Marcel reconoce que "ha creído en la fe de los otros", antes de alcanzar la suya(87), y en vez de pasar de la "crítica a la fe", ha preferido partir de un hecho o de unos hechos, como la conversión de un Claudel o de un Maritain(88).

---

más profundas experiencias vitales. Por fin, las escenas de su teatro que prefiere,-son palabras suyas- son aquellas en presencia de las cuales he percibido cómo se producía en el público un estremecimiento unánime de aprobación, semejante al que se produce en el auditorio de una obra musical profunda. Tal fue el caso de las escenas finales de Coeurs Avides o de Signe de la Croix"(HCH.,p.49).

86. Monde Cassé,p.250.

87. "Il m'arrivait alors d'écrire que je croyais a la foi des autres sans avoir la foi moi-même"(EA.,p.301).

88. "Je songeais aussi que la crédibilité est absolument démontrée par un fait comme la conversion d'un Claudel, d'un Maritain... Il est absolument incontestable qu'on peut croire à ces événements. Or, personne ne peut admettre que c'est faute d'information suffisante qu'ils ont cru. Il faut alors, prenant cette croyance comme base, se demander à quelles conditions elle est possible, remonter du fait à ses conditions. Pente véritable, unique, de la réflexion religieuse"(EA.,pp.28-29).

Nota: la n. 85 corresponde a EA.,p.30.

¿Cómo no ver aquí uno de los pilares-base de la ontología concreta de Gabriel Marcel,- ampliamente desarrollada después, cuando afirma que la existencia es comunicante, apertura al otro, relación intersubjetiva por excelencia, que no puede aplicarse a un mundo de objetos, que es un mundo de yuxtaposición?(89).

En repetidas ocasiones proclamará el reconocimiento a los diversos encuentros personales,- Royce, Mauriac, Du Bos, Maritain, Thibon, Jaspers, etc.- que ejercieron una influencia benéfica en su condición de hombre itinerante (Homo Viator) Sin estos encuentros, su experiencia se hubiera empobrecido. Y, de hecho, reconoció el 20 de abril de 1959 que, en cierto sentido, sin el encuentro con Du Bos su conversión religiosa no hubiera existido(90); aunque, dada su condición itinerante, reconoce que el verdadero amante de la vida y del camino huye de la existencia sedentaria. El viejo,-escribe Rilke- no habla; crece, y es como el sordo murmullo del crecer. También Marcel,-fiel lector de Rilke-, afirma que el Homo Viator permanece siempre en estado de búsqueda, encaminado en todo momento hacia la luz. Por eso, en sus Reflexions sur la foi(91), anotó:

"Je dirai que certaines parties de moi-même, les plus dégagées, les plus libérées, débouchent à la lumière, mais il en est d'autres qui ne sont pas encore éclairées par ce soleil presque horizontal de l'aube ou, pour employer l'expression de Claudel,

---

89. ME., pp.146-147.

90. TM., I, p.24. También Entretiens..., o.c., p.79.

91. Conferencia a la Federación de Estudiantes Cristianos (28 de febrero de 1934), incluida en EA, pp.296-318.

qui ne sont pas encore évangélisées. Elles peuvent, ces parties-là, fraterniser avec les âmes voyageuses ou tâtonnantes. Mais il faut aller plus loin; je pense qu'en réalité aucun homme, fut-ce le plus éclairé, le plus sanctifié, ne sera jamais arrivé avant que les autres, que tous les autres se soient mis en marche vers lui"(92).

Esta idea será expuesta años más tarde por Marcel en el libro más orgánico, más estructurado de los suyos, y que viene a ser como la síntesis o suma de su pensamiento: El Misterio del ser. "La salvación puede concebirse aún, para nosotros, más como un camino que como un estado"(93); es más, "diré que si la salvación se confunde en un sentido con la paz, se trata de una paz viviente y de ninguna manera de una inmovilización por la cual nuestro ser se congelaría en la contemplación de un astro fijo. Pero, ¿qué será esta paz viviente sino un progreso en la verdad y en el amor, es decir, en la consolidación de una ciudad inteligible que es al mismo tiempo y en primer lugar una ciudad de almas? A este respecto la idea cristiana de un cuerpo místico es quizá la que presenta mayor interés para el filósofo"(94).

Pero decíamos anteriormente que su conversión al cristianismo, -utilizando sus propias palabras-, no había supuesto ninguna ruptura con su itinerario anterior, sino una plenificación. ¿Significa esto que una ontología concreta, así orientada, está abocada a la revelación?

Marcel, como en tantas otras ocasiones, alude a este inte-

---

92. EA, p.297.

93. ME, p.315 (cito, en este caso, la traducción argentina El misterio del ser, a cargo de M. Eugenia Valentín, 1964, p.315.

94. Idem, p.315.

rrogante en distintas intervenciones. Siguiendo un orden cronológico, nos encontramos con que en Positions et Approches... interpretaba así su postura: "El conocimiento del misterio ontológico en que yo veo como el reducto central de la metafísica, no es sin duda posible de hecho, sino por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede producirse perfectamente en el seno de almas ajenas a toda religión positiva, cualquiera que sea. Este conocimiento, que se realiza mediante ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica, por otra parte, de ningún modo la adhesión a una religión determinada; no obstante, permite a aquél que se ha elevado hasta ella el entrever la posibilidad de una revelación, cosa que no podría hacer el que, no habiendo traspasado los límites de lo problematizable, permanece alejado del punto en que el misterio del ser puede ser descubierto y proclamado. Una tal filosofía se lanza así con movimiento irresistible al encuentro de una luz que presiente y de la cual experimenta en el fondo de sí el estímulo secreto y como el calor cordial"(95).

No ha cambiado la dirección de su pensamiento dos años más tarde. En Être et Avoir escribe: "Une ontologie ainsi orientée est évidemment ouverte dans la direction d'une révélation, qu'elle ne saurait d'ailleurs ni exiger, ni présupposer, ni intégrer, ni même absolument parlant comprendre, mais dont elle peut en quelque mesure préparer l'acceptation"(96).

En Esbozo de una filosofía concreta, - clarividente ensayo, inserto en Du Refus a l'Invocation-, insiste, de nuevo, so-

---

95. PA., p.91.

96. EA., p.174.

bre el tema, matizando: "Es cierto que un adepto de la filosofía concreta, tal como yo la entiendo, no es necesariamente un cristiano; ni siquiera lógicamente, debería conducirlo al cristianismo; pienso, por el contrario, que el cristiano filósofo y capaz de ahondar bajo las fórmulas escolásticas con que se alimenta demasiado a menudo, hallará casi necesariamente los datos fundamentales de lo que he llamado filosofía concreta (en cambio, seguramente, no hallará el idealismo de Brunschvicg)... A mis ojos al menos una filosofía concreta no puede dejar de ser imantada, acaso sin saberlo, por los datos cristianos. Creo que esto no podrá escandalizar. Para un cristiano existe una conformidad esencial entre el cristianismo y la naturaleza humana. Por tanto, cuanto más profundamente penetremos en la naturaleza humana, tanto más nos colocaremos en el eje de las grandes verdades cristianas. Se me objetará: usted dice esto como cristiano, no como filósofo. Aquí no podré más que recordar lo que he dicho al comenzar: el filósofo que se limita a no pensar más que como filósofo, se coloca más acá de la experiencia, en una región infrahumana; pero la filosofía es una elevación de la experiencia, no una castración"(97).

Todavía, en El Misterio del ser, habló de que "el filósofo que ha llegado a la exigencia de trascendencia en su plenitud, es decir, que no puede satisfacerse ni con lo que en el mundo ni a-un con el mundo mismo considerado en su totalidad- totalidad, por otra parte, siempre ficticia-, puede muy bien, sin embargo, permanecer fuera de toda conversión a una religión histórica determinada. No hay allí ningún pasaje necesario... Todo lo que puede decirse es que en su límite extremo el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de la conversión, pero la per-

---

97. RI, o.c. (cito en este caso la traducción castellana Filosofía Concreta. Madrid, Rev. Occidente, o.c., p.95).



cibe como dependiente de condiciones que la libertad por sí sola no puede instaurar"(98).

Por fin, uno de los textos más significativos de Gabriel Marcel, y posiblemente el último, con referencia al peso de lo religioso a lo largo de toda su obra, puede leerse en los Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel(99). ¿Cuál es la posición exacta de su filosofía con relación al cristianismo-, le pregunta Paul Ricoeur-, puesto que habla con mucha frecuencia del misterio ontológico, siendo así que este término de misterio conlleva una significación cristiana, mientras que el otro, el término ontológico, pertenece al lenguaje filosófico?. La respuesta de Gabriel Marcel dice exactamente:

"Vous savez que j'ai été élevé sans aucune religion et pourtant à partir du moment où j'ai commencé à penser par moi-même philosophiquement, j'ai été comme irrésistiblement porté à penser en faveur du christianisme, c'est-à-dire à reconnaître qu'il devait y avoir dans le christianisme une réalité extrêmement profonde, et que mon devoir, en tant que philosophe, était de chercher comment cette réalité pouvait être comprise. C'est vraiment un problème d'intelligibilité qui s'est posé alors pour moi.

C'était l'époque où je soumettais mes écrits à Victor Delbos et je sentais chez lui une très grande sympathie pour cette recherche, mais je me suis trouvé pendant des années dans cette situation extrêmement singulière d'un homme qui croit profondément à la foi des autres, qui est parfaitement

---

98. ME., edición citada, p.278.

99. P. Ricoeur había comentado el pensamiento de Marcel, comparándole con Jaspers, en un espléndido libro Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe(1948).

convaincu que cette foi n'est pas illusoire, sans se reconnaître la possibilité ou le droit de la prendre absolument à son compte... Vous évoquez ce texte essentiel sur le mystère ontologique qui est postérieur à ma conversion; ma conversion est de 1929 et le texte en question est de 1932. Je crois qu'il n'est pas très facile de préciser exactement quel a été le rapport entre cette sorte d'expérience, je peux vraiment employer ce mot: cette expérience vécue qui a accompagné, qui a suivi ma conversion, et ce qui est dit dans ce texte. Je crois que même à ce moment-là, j'ai éprouvé le besoin d'accéder à un plan qui soit assez universel pour que ce que je disais pût être accepté ou entendu par des non catholiques et même peut-être par des non chrétiens, à condition qu'ils eussent tout de même une certaine appréhension de ce qui m'apparaissait comme l'essentiel"(100).

Si tuviéramos que resumir en pocas palabras lo que llevamos dicho hasta este momento, es decir, la posición de Gabriel Marcel en los inicios de su búsqueda religiosa, lo haríamos con unas palabras suyas, claras y sintetizadoras, tomadas de Regard en arrière, -texto inserto en el libro-homenaje L'existentialisme chrétien: Gabriel Marcel(101)-: "Quizá

---

100. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris. Aubier Montaigne, 1968, pp.77-78-79.

101. Colaboran en este libro Gilson, Colin, Dèlhomme, Troisfontaines y Dubois-Dumée. Gabriel Marcel sintió cierta aversión al título de existencialismo cristiano, porque no aceptaba tal clasificación; preguntó a L. Lavelle, y éste le dijo que, aunque tampoco a él, le satisfacía, consideraba que podía hacer tal concepción al editor( Entretiens..., o.c., pp.74-75).

se dé uno cuenta con bastante exactitud de lo que fue mi preocupación metafísica central y constante, si digo que se trataba para mí de descubrir cómo el sujeto, en su misma condición de sujeto, se articula a una realidad que deja, desde este punto de vista, de poderse representar como objeto sin dejar, por eso, de ser a la vez exigida y reconocida como realidad. Tales investigaciones solamente eran posibles a condición de superar un psicologismo que se limita a definir y caracterizar actitudes sin tomar en consideración su orientación, su intencionalidad concreta. De este modo, aparece la convergencia absoluta de lo metafísico y de lo religioso, que se manifiesta desde mis primeros escritos. Señalemos una vez más cómo se justifica esta convergencia desde el punto de vista que hice mío ya en el primer Journal Métaphysique. Lo que tendía a excluir mis sondeos era la noción de un pensamiento que definiese en cierto modo objetivamente la estructura de lo real y se considerase desde entonces calificado para decidir sobre él. Yo proponía, por el contrario, que la empresa, en principio, no podía llevarse a cabo más que dentro de una realidad frente a la que el filósofo no puede nunca colocarse como se instala alguien frente a un cuadro para contemplarlo. Por eso, toda mi investigación era un anticipo de la posición del misterio, tal como he precisado en Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique"(102).

---

102. L'Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel. Paris.

Plon, 1947, p.318; el ensayo de Marcel, del que tomamos este párrafo, se titula Regard en Arrière. (Los subrayados son míos).

## Capítulo II

APROXIMACION CRITICA A LA OBRA Y METODOLOGIA DE  
GABRIEL MARCEL

1. Teatro y Filosofía

La vasta producción marceliana se ha vertido en dos canales o registros: el dramático y el metafísico. Constantemente ha repetido él que drama y metafísica constituyen dos formas de una misma actividad. Por eso, cualquier intento de estudiar su pensamiento filosófico, sin tener en cuenta la producción dramática, está condenado al fracaso:

"Cuando intento considerar mi desarrollo filosófico en su conjunto, me veo forzado a confirmar que ha estado dominado por dos preocupaciones, que pueden a primera vista parecer contradictorias, y de las cuales, una se ha vertido mucho más directamente en mi obra dramática que en mis ensayos especulativos, y la otra se ha expresado en el registro metafísico, pero permaneciendo presente por lo menos en el fondo de todas mis obras dramáticas... Esta última es lo que llamaría la exigencia del ser; aquélla, la obsesión de los seres tomados en su singularidad, y al mismo tiempo tomados en las misteriosas relaciones que los unen"(1).

Las alusiones de Gabriel Marcel a su teatro en el curso de una conferencia o en los ensayos filosóficos son continuas. "No será la última vez,- afirma en Le mystère de l'être-, que en el

1. La fidelidad creadora, en RI. (Filosofía concreta, o.c., p.167).

curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original"(2). Y, en respuesta a Paul Ricoeur, -uno de sus discípulos más admirados- le dice textualmente que "chez moi le lien entre philosophie et théâtre est le plus étroit, le plus intime qui soit. Je dirais, pour résumer ma pensée, c'est que ma philosophie est existentielle dans la mesure même où elle est en même temps théâtre, c'est-à-dire création dramatique"... y, abundando en la íntima relación filosofía-drama, afirma: "mon oeuvre prise dans son ensemble me paraît pouvoir être comparée à un pays comme la Grèce qui comporte à la fois une partie continentale et une partie insulaire. La partie continentale, ce sont les écrits philosophiques, ici je me trouve en quelque sorte dans le voisinage d'autres penseurs de notre temps comme Jaspers, Buber et Heidegger. Les îles, ce sont les pièces de théâtre. Pourquoi cette comparaison? Eh bien, parce que, de même que pour accéder à l'île, il faut effectuer une traversée, de même ici, pour accéder à l'oeuvre dramatique, la création dramatique, il faut quitter le rivage; il faut que le sujet réfléchissant se déprenne en quelque sorte de lui-même, qu'il s'oublie lui-même pour se plonger, pour s'absorber dans les êtres qu'il a conçus et qu'il tente de faire vivre"(3).

La esencia del teatro no es otra que la de crear seres encarnados o, dicho con otros términos, el teatro constituye una

---

2. ME., p.29.

3. Entretiens., pp.52-54. Aparte de las obras teatrales publicadas, G. Marcel dejó inéditas: Julius(dic. 1897); La Duchesse de Modène(1902); Les Deux passés(1907); L'Aureole; L'air des cimes; Les mains vides; La lumière sur la montagne; Le petit garçon; La chambre d'en face... entre otras.

experiencia filosófica auténtica, que permite aprehender la existencia en su expresión concreta. El drama pone una situación en escena, y la situación es esencial al ser del hombre, que es ser-encarnado. De ahí, la importancia que tienen los personajes en este teatro, no de tesis, no de ideas, - salvo las primeras piezas, a las que hicimos alusión(4)-, a cuyo servicio estarían los personajes, sino existencial:

"La función más alta del teatro ha de ser no ciertamente traer lo particular a lo general, a la ley, sino al contrario: despertar o hacer despertar en nosotros el sentimiento del infinito, que recubre lo singular. En mi opinión, sólo ahí puede el dramaturgo alcanzarnos en nuestro centro, llegar a esa zona de universalidad concreta que la música y la metafísica alcanzan por otros caminos"(5).

Los personajes existen en el drama como otros tú, no como casos generales; deben preexistir a los pensamientos que expresen; no son nunca marionetas al servicio de un plan abstracto, preconcebido; por el contrario, son como los motivos temáticos en una composición musical y viven dentro de una situación, en la que están a la vez implicados y transcendidos(6).

---

4. Referencia a La Grâce y Le Palais de sable, primeros dramas.

5. Cuadernos Insula, n.35, citado por P. Ramiro FLOREZ: La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel, "Religión y Cultura", IV, 13, 1959, n.30.

6. DUBOIS-DUMÊE, J.P.: Solitude et communion dans le théâtre de G. Marcel, dans "Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel" (Paris. Plon, 1947), pp. 278-279; CHE-NU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel.... o.c., n.47, 15, 172-173; G. Marcel se ha referido a este aspecto en Influence du théâtre. "Rev. des Jeunes", 5 mars, 1937, n.353; Teatro y filosofía de la existencia. "Cuadernos Insula", 2, n.22. y Tragique et Personnalité. NRF, janvier, 1924.

Estos personajes, que nacieron en sus años de infancia en soledad, como una imperiosa necesidad de diálogo(7),- fueron los sustitutos de los hermanos que no tuvo-, son como un ejemplo que ha tomado cuerpo; y el ejemplo es en filosofía lo que el personaje en el teatro(8): una realidad viva, que no se deja aprisionar, que se resiste a cualquier manipulación externa. "Componiendo mi obra,-escribe Marcel-, he tenido mucho menos el sentimiento de hacer o de construir que de reconocer; me he encontrado en presencia de una realidad tan distinta de mí, tan resistente, que he tenido que renunciar en el curso de la acción a un desenlace proyectado, porque mi personaje se negaba a él; todo sucedía como si él mismo me hubiese dicho: "tú no puedes hacer esto de mí, yo no me prestaría a ello; si persistes, desaparezco"(9).

Estos seres acosados, transidos de dudas, perplejos, ambiguos, vacilantes, pero de carne y hueso, con existencia propia, se mueven en el supuesto de que el mundo debe tener un sentido. Por eso, no se dirigen al espectador, sino al hombre que hay en cada espectador, con quien se esfuerzan en comunicar, para abrirle por fin al sentido: al misterio(10). Tiene que haber una realidad que nos sobrepasa.

La reflexión filosófica vendrá después. A ella corresponde una elaboración más precisa de las concepciones dramáticas. En

---

7. La muerte temprana de su madre le dejó hijo único, y necesitaba poblar su vida infantil de personajes vivos.

8. Entretiens.... p.65

9. Teatro y filosofía de la existencia. "Cuadernos de Insula". Madrid, p.35.

10. Théâtre et Religion (TR). Lyon, 1958, p.55, 79, 84).

este sentido, "la obra dramática anticipa en muchos aspectos todo mi desarrollo ulterior"(11), o, dicho en otros términos, la función del teatro en Gabriel Marcel es, por una parte, exorcizadora y, por otra, anticipadora. La visión de los temas dramáticos han sido una anticipación con relación a su maduración filosófica posterior: la muerte, la soledad, la comunión, la intersubjetividad, el misterio, la esperanza, Dios como "inverificable absoluto"... que constituirán, en lo sucesivo, la preocupación constante de Marcel, están, al menos intuídos, en las múltiples obras dramáticas, como en seguida veremos. "El papel del drama, -ha confirmado Marcel- no es otro que el de colocarnos en una situación determinada en que la verdad se nos aparece más allá de toda definición posible"(12).

En resumen, el teatro de Gabriel Marcel constituye una parte integral de su filosofía puesta en acción; de ahí, que no pueda estudiarse el pensamiento filosófico marceliano prescindiendo de esta vertiente dramática, primera, por otra parte, en su quehacer de escritor.

## 2. Obras dramáticas

Aunque Gabriel Marcel no concede valor especial a los aspectos cronológicos, - "la cronología no significa gran cosa"(13) y "les dates ne correspondent pas toujours à l'ordre réel des inquiétudes ou des croyances"(14)-, es conveniente introducir

---

11. RI., n. 169.

12. ME., n. 59.

13. RI., p. 185.

14. CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel...., o.c., p. 98



un cierto orden, dentro de la vastísima producción del autor, con el fin de poder situar la evolución progresiva de su pensamiento.

El primer ensayo publicado por Gabriel Marcel data de 1912; llevaba por título Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition, y apareció en la "Rev. de Met. et de Mor.", IX, 1912. Dos años más tarde, aparecería su primer libro, -Le Seuil Invisible-, que contenía dos obras dramáticas: La Grâce y Le Palais de Sable. La primera la compuso entre marzo-abril de 1911 y la segunda, fue escrita entre 1912-1913, según afirma el mismo Marcel(15); no faltan autores que la sitúan entre agosto-septiembre de 1913(16). En estos momentos, aún no ha iniciado su Journal Metaphysique, cuya primera parte alcanza desde enero de 1914 al 8 de mayo del mismo año, y la segunda: desde el 15 de septiembre de 1915 al 24 de mayo de 1923.

Estas dos primeras obras teatrales son "dramas de ideas" esencialmente. Marcel está bajo el impacto del idealismo de Schelling, Bradley, Royce, y esa influencia idealista aparece en el misticismo de la fe de un Gérard, protagonista de La Grâce, cuya fe, desencarnada e idealista, no era, quizá, más que una añoranza o un dato metafísico, o "la adhesión ferviente a un bello sueño", que proclama el protagonista de Le Palais de Sable.

Filosóficamente serán expresadas estas ideas en el Journal, en su primera parte, cuando Marcel identifica existencia y objetividad; sólo más tarde, - en Le Quatuor en fa dièse y en el importante ensayo Existence et objectivité(1925)- dará el

15. Así lo dice a Paul Ricoeur en Entretiens...o.c., p.63.

16. MANCINI, I.: Sistema e ontologia in G. Marcel. "RivFilNeoscol", XLVII, Nov-Dic. 1955, p.662.

paso definitivo, -así lo considera él-, al concebir la existencia, no como objetividad, sino como presencia y participación. Desde ese instante, se operó la conversión existencial de Gabriel Marcel, conversión en la que puso los mayores esfuerzos durante la redacción de la II parte del Journal.

A este empeño por desembarazarse de toda reliquia racionalista e idealista se refiere Marcel en repetidas ocasiones, pero, sobre todo, en Le Mystère de l'Être(17). Allí, además de transcribir con amplitud el argumento de Le Palais de Sable, - donde aparece la falsa creencia de un Moirans, apegado a los valores estéticos de una religión puramente de utilidad social, pero carente de compromiso personal-, comenta que la idea central de Le Palais de Sable le "parece como una anticipación de todo su pensamiento filosófico posterior" y hasta llega a definirla como "una privilegiada experiencia interior, a partir de la cual los problemas aparecen en su agudeza y precisión más grandes"(18).

El término experiencia conviene mantenerle como cardinal dentro de la óptica marceliana, porque en eso consistirá precisamente su método filosófico: en profundizar en determinadas experiencias privilegiadas, ontológicas, que conllevan una carga dramática. La reflexión filosófica, -dirá-, parte de ejemplos, de situaciones, de experiencias. Por eso, el ejemplo es en filosofía lo que el personaje en el teatro(19).

---

17. ME., p.227.

18. ME., p.227.

19. Entretiens..., p.67.

En 1925 aparece la tercera obra dramática: Le Quatuor en fa dièse(20), escrita, sin embargo, entre 1916 y 1917. La primera versión se remonta a la I guerra, y se anticipa ya una filosofía de la intersubjetividad(21). "Los seres no están solos", son responsables los unos de los otros. Esta fusión de los seres le hace gritar a Clara a su padre: "c'est toi qui m'as fait ce que je suis". Gabriel Marcel concede a este drama un lugar de excepción en el conjunto de su obra. De hecho, interpreta el sentido del mismo en el ensayo El ser encarnado, inserto posteriormente en Du refus à l'Invocation, y transcribe la escena final, una de las más significativas, según él, de todo su teatro(22):

--"Toi-même! Lui-même? Où commence une personnalité?.

C'était bien toi tout de même; ne crois-tu pas que chacun de nous se prolonge dans tout ce qu'il suscite?"(23).

Estas relaciones extremadamente complejas, que aparecen en el drama, y, en último extremo, indefinibles, son examinadas por Marcel en la novena lección de las conferencias dictadas en la Universidad de Aberdeen, titulada El sentido de mi vida(24). Una mujer está ligada a un músico, con quien se casó por primera vez, y al hermano del músico con quien se casa, después de divorciarse de aquél. Hay una toma de concien-

---

20. Paris, Plon, 1925.

21. ME., p.149.

22. RI., p.52.

23. Le Quatuor en fa dièse, p.187.

24. Recogidas en el libro Le Mystère de l'Être.

cia por parte de la mujer de una unidad suprapersonal que comprende en sí a los hombres que amó sucesivamente, sin llegar a distinguir si no es más que el reflejo del primero lo que amó en el segundo(25).

Antes de la publicación de su tercera obra de teatro, - Le Coeur des autres(1921)-, escribe con asiduidad ensayos filosóficos en distintas revistas especializadas, pero especialmente en Revue de Metaphysique et de Morale. Importantes por la temática y por el nombre de Royce son los tres ensayos sobre La Metaphysique de Josiah Royce, en "Rev. de Met. et de Mor."(V/VI,1918; I/II, 1919; III/IV,1919); publica también Les principes psychologiques de J. Ward, en "Rev. de Met. et de Mor."(I/III,1920) y Réflexion sur le tragique, en "L'Essor"(XII,1921).

Le Coeur des autres, -escrita en 1920; según Chenu, en 1919-, está considerada como una de las "piezas negras" de Gabriel Marcel, por ese desastre final en que se afirma que "el corazón de los otros es impenetrable". En el fondo hay fracaso, porque existe esa posibilidad inscrita en el corazón de la naturaleza humana: "on ne se donne plus rien"(26).

---

25. ME., p.149.

26. La terminología de piezas-luz y piezas negras o sombrías es debida, en un primer momento, al P. Fessard, en su memorable estudio introductorio a La Soif; posteriormente Joseph CHENU la acoge en Le Théâtre de Gabriel Marcel(n.91), y el mismo Paul Ricoeur en Entretiens. A Marcel le agradó la distinción, y la aceptó, confirmando que, dentro de esas piezas negras, situaría Le coeur des autres; Le Mort de demain; l'Horizon y La chapelle ardente. En ellas, no existe aún la luz del misterio. También J. ANOUILH dividió sus obras en pieces noires y pieces roses( ROGER, J.: Figuras de la literatura francesa contemporánea. Rialp, 1962, p.227)

L'Iconoclaste(1923) marca una etapa nueva en el movimiento progresivo de Gabriel Marcel. La primera idea le vino en 1914; hizo una primera redacción en 1916, con el título de La Porte-glaive, y la última redacción se remonta a 1919-1920. L'Iconoclaste es precisamente, en palabras del mismo Marcel, la tragedia de la fidelidad, tema al que dedicará muchas de sus mejores páginas filosóficas(27).

La importancia que Marcel concedió a este drama es manifiesta. En la R-evue Hebdomadaire (27 de enero de 1923) escribió unas observaciones, - Remarques sur l'Iconoclaste - en las que definía el problema alrededor del cual gravitaba la obra: "¿Cómo una fidelidad activa y en cierta manera militante hacia un muerto amado puede conciliarse con las leyes mismas de la vida?; o más profundamente: ¿cómo puede establecerse entre los muertos y los vivos una relación estable y verdadera?. Me explicaré: sea cual sea la opinión que podamos tener sobre lo que con un término confuso y vago llamamos la

---

27. La fidelidad creadora se titula uno de sus más lúcidos ensayos sobre el tema, inserto en Du Refus à l'Invocation. Páginas admirables también en EA, pp.56-80 y 137-141; en Mystère ontologique(PA), pp.82-83 y en Obéissance et fidélité, inserto en HV, pp.173-189.

Marcel se lamenta de que este drama no sólo no haya sido representado, sino que "cuando apareció en la casa Stock en una efímera colección, creo que ningún crítico se dió cuenta"(RI., p.169); de hecho, los dramas de Marcel no son tanto para ser representados, -debido a su falta de acción y de arquitectura teatral-, cuanto para ser leídos. La más representada, no sólo en Francia, sino también en Alemania, ha sido Un homme de Dieu, si bien no significa para él su mejor obra dramática. "Yo prefiero sobre todas, -me escribía en carta de 12 de enero de 1970- Le Chemin de Crête, Le Dard y Le Signe de la Croix. Le Chemin de Crête le valió

supervivencia, es cierto que el muerto que hemos conocido y amado continúa siendo para nosotros un ser; no se reduce a una simple idea en nosotros; permanece anegado a nuestra realidad personal; continúa por lo menos viviendo en nosotros, aunque nos sea imposible, en el estado rudimentario de nuestra psicología y de nuestra metafísica, definir claramente lo que puede ser esta simbiosis.

"¿Qué actitud podemos y debemos adoptar hacia este ser que está a la vez presente y desanarecido para siempre? Estamos irresistiblemente inclinados a desear que pueda establecerse comunicación entre nosotros y este muerto presente; que sea para nosotros un velado interlocutor con el cual podamos incluso dialogar. Ahora bien, es cierto que este deseo puede en apariencia ser satisfecho en algunos casos; es posible que esto no sea más que una apariencia. Unicamente, ¿cuál puede ser el valor espiritual de una relación semejante? He aquí lo que importa al máximo, no solamente desde el punto de vista religioso, sino para la misma vida personal; este es el problema de L'Iconoclaste".

En El Iconoclasta hay un entrecruzamiento de temas, el primero de los cuales es que "la fidelidad nos conduce al misterio"; y el segundo consiste en el error de Jacques de "croire à la valeur du lien tangible, sensible, qui l'unissait à sa femme morte", así como "l'erreur d'Abel est du même ordre. Il traite la fidélité de Jacques comme une chose"(28).

---

el premio "Hervieux", y con Le Dard consiguió el premio "Brieux".  
28. Remarques sur "L'Iconoclaste", p.496.

Por otra parte, -explica Marcel-, "ce serait une erreur complète de voir dans cette pièce l'illustration particulière d'un thème préalablement posé en termes abstraits; en réalité, il y a à l'origine de ce drame une certaine situation moins imaginée que sentie, que vécue à la fois sous toutes ses faces"(29).

Cuando años más tarde, Gabriel Marcel plantea a nivel especulativo el tema de La fidelidad creadora, acude, como en tantas otras ocasiones, a las intuiciones originarias de sus dramas, y, en este caso concreto, a las del Iconoclasta. "Antes de comprometerme en un análisis un tanto apretado de la fidelidad, me referiré a la obra dramática que anticipa en muchos aspectos todo mi desarrollo ulterior, cuya importancia primero Edmond Jaloux, después el R.P. Fessard han subrayado con mucha razón: quiero decir l'Iconoclaste"(30). A continuación, transcribe las observaciones (Remarques) que escribió para la "Revue Hebdomadaire"(27 de enero de 1923) y, por fin, después de narrar el argumento del drama, transcribe la escena, central para él, en la que aparece por vez primera el término misterio:

"JACQUES.- No hay nada... fantasmas en la nada: eso es lo que somos.

ABEL.- No es verdad, puesto que sufrimos.

J.- Todo el mundo ha mentido.

A.- Los errores, las mentiras, son un rescate.

J.- ¡Palabras, palabras!

A.- El terrible rescate de nuestra realidad.

---

29. Remarques sur l'Iconoclaste. "Rev. Hebd.", 1923, p.492.

30. RI., p.170.

J.- Nada más que palabras.

A.- Acaso sólo al precio de estos extravíos se encuentra por fin el alma.

J.- ¡El alma!

A.- El alma viviente, el alma eterna.

J.- ¿Es Viviane quien me ha hablado?

A.- Hemos caminado en tinieblas, pero he aquí que por algunos segundos el pasado de errores y de sufrimientos me aparece a una luz que no puede engañar. De toda esta confusión se diría que se desorende un orden... ¡oh!, no una lección: una armonía.

J.- No puede haber reposo para mí si yo no sé que ella me escucha.

A.- No, Jacques, incluso si es verdad, incluso si ella ha hablado, no es en esta precaria conversación, en este diálogo azaroso donde tú obtendrás las seguridades de que tu corazón está ávido.

J.- Ver, oír, tocar.

A.- Tentación de la que lo más puro de tí no es víctima. Tú no te satisfarás mucho tiempo en un mundo en el que el misterio haya desaparecido. El hombre está hecho así.

J.- ¿Qué sabes tú del hombre?

A.- Créeme: el conocimiento destierra al infinito todo lo que cree abrazar. Únicamente el misterio reúne. Sin el misterio la vida sería irrespirable"(31).

Es fundamental en el pensamiento marceliano esta intuición: el misterio no es interpretado como una laguna del conocer, como



un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario, como una plenitud. Precisamente en esta época escribe el ensayo de Existence et Objectivité, - uno "de ces grands textes programmatiques, comme l'avaient été, pour la génération précédente, les textes de Bergson: L'introduction a la Métaphysique, la Perception du Changement(32)-, donde queda patente que en el reconocimiento del misterio se trasciende, más bien que no se satisface, el apetito del conocer, el "Trieb zum Wissen" que está en la raíz de nuestra grandeza y también de nuestra miseria.

Escrito en 1922, Un Homme de Dieu aparece publicado en 1925, en los "Cahiers verts", de Grasset; en 1950 conocerá una reedición en "La Table Ronde".

"Es una de mis obras dramáticas más importantes", dice Marcel(33). De hecho, -hemos afirmado antes-, fue la más representada, si bien, y a pesar del buen montaje realizado por la tv. alemana, no entusiasmó al público. Creemos conocernos y no nos conocemos. Es el prójimo quien nos descubre en un momento dado un posible motivo oculto de nuestras acciones. Por eso, Claudio Lemoine, pastor calvinista, ejemplar cumplidor de sus deberes pastorales, puede exclamar: "¡pero, no entiendes!. Uno ha vivido años encerrado sobre una idea de sí mismo, creyendo poder sacar fuerzas de esa idea, y de pronto se da cuenta de que, tal vez, se ha equivocado estúpidamente".

Una tragedia familiar revuelve las cenizas del pasado de Claudio. Durante los primeros años de matrimonio, Edmée, su mujer, le traicionó. Del adulterio con el vecino Michel Sandier

---

32. Entratiens...pp.19-20.

33. ME, p.129. Uno de los estudios más serios, hechos entre nosotros, sobre Un Homme de Dieu, se debe al P. Ramiro FLOREZ: La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel. "Religión y Cultura", IV, 13, 1959, pp.24-42.

había nacido Osmundo. Michel Sandier, después de haber llevado una vida licenciosa, enfermo y casi moribundo, vuelve cerca del hogar de Claudio y Edmée, porque quiere conocer a su hija. Edmée confesó a Claudio, su esposo, el adulterio, y pidió que le perdonara. Claudio, -que había atravesado un periodo de dudas religiosas-, perdonó, y este perdón, difícil y misterioso, pero lleno de generosidad, le había reavivado la fe. Todo parecía como si ese perdón le hubiera devuelto la seguridad y la confianza en sí mismo.

Sin embargo, ¿por qué perdonó?, -se pregunta. "Sí, tú me has perdonado, -le dice Edmée-, pero no fue porque me amases". ¿Quién ha perdonado? ¿El hombre?, ¿el marido o el pastor?. "Si no me perdonaste, porque me amabas"... ¿qué quieres, entonces, que haga de tu perdón?". Claudio se siente solo. Duda. Su fe se tambalea. Toda su vida le parece una farsa. "Yo no soy un hombre, -exclama-, no he sido capaz ni siquiera de amar como un hombre u odiar como un hombre".

¿Somos realmente lo que nos creemos ser?. Por eso, las palabras finales de Claudio son definitivas: "Etre connu tel qu'on est où alors, dormir"(34). En el Journal, - anotación del 12 de diciembre de 1918-, Marcel escribe sobre Qui suis-je?: problema central del drama Un hombre de Dios(35); y en Être et Avoir(1935) anota: "L'essentiel d'un être c'est de n'être donné ni a lui-même ni à autrui"(36), idea que se encuentra ya alumbrada en Un hombre de Dios.

34. Un Homme de Dieu, p.193; sobre este drama, CHENU: Le Théâtre de Gabriel Marcel..., o.c. especialmente el capítulo V.

35. JM., p.152.

36. EA., p.65.

Aunque Gabriel Marcel no considera a Un hombre de Dios como su mejor drama (nota 27), sí ha sido, en cambio, el más comentado por él mismo; primero, en "Jeunesses musicales" (A propos de "Un homme de Dieu"); después en "Reforme" (Sur "Un homme de Dieu"), luego el artículo Remarques sur "Un homme de Dieu", representé a Karlsruhe (21 nov. 1963). En todo caso, se trata de una de las piezas más densas de todas las de Gabriel Marcel.

En 1923 apareció por separado una versión de La Chapelle ardente, en el n. 263 de "La Petite Illustration", posteriormente integrada en Trois Pièces (Plon, 1931), que comprende: Le Regard neuf; Le Mort de demain (escrita en diciembre de 1919) y La Chapelle ardente (escrita en 1922).

Son las piezas "d'après-guerre 1919-1920"; piezas sombrías, especialmente La Chapelle ardente y Le Mort de demain (37). No son buenas obras, porque se quedan más bien en la anécdota. El tema de la muerte, -que tanto preocupará sucesivamente a Marcel, y que será, de nuevo, tema en Les coeurs avides o La Soif, que también se tituló así en primera edición, - y la resistencia a morir está en el centro. En Le Mort de demain se lee aquellas significativas palabras de "aimer un être, c'est lui dire: toi tu ne mourras pas" (38). El tema-clave de La Chapelle ardente vuelve a ser el de la fidelidad.

Desde Un Homme de Dieu a Le Monde Cassé (1923), Gabriel Marcel ha sobrepasado el intimismo de sus primeras piezas. Ahora ya, el hombre no vive en una situación determinada, restringida a un cierto ambiente, sino inserto en un mundo, un mundo roto, resquebrajado, a la deriva en una palabra. Drama cósmico ha

---

37. Entretiens..., p.60.

38. Le Mort de demain, dans "Trois Pièces", p.161.

llamado Chenu a Le Monde Cassé(39). Ese mundo de 1930, que Marcel refleja en su obra, está descompuesto como un reloj, al que no funcionara la cuerda. Christiane, que vive un matrimonio sin amor, aburrida y, por eso, mata el tiempo con una intensa vida social,- visitas, recepciones, música, conversaciones frívolas, amoríos, vacío en suma-, dice en un cierto momento: "No tienes a veces la impresión de que vivimos, si a esto se puede llamar vivir... en un mundo estropeado? Sí, roto, estropeado, como se estropea un reloj, al que la cuerda ya no le funciona. En apariencia, nada ha cambiado, todo está en su sitio. Pero si acercamos el reloj al oído... no se oye nada. El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres, debió tener un corazón en otro tiempo. Pero se diría que ese corazón ha dejado de latir. Laurent pone en orden sus reglamentos, papá está abonado al Conservatorio y mantiene económicamente a una damisela, Henri se dispone a dar la vuelta al mundo..., Antonov repite su poema sinfónico...Cada uno tiene su pequeño rincón, su pequeño problema, sus pequeños intereses. La gente se encuentra, entrechoca, y esto produce un sonido de hierros viejos. Pero ya no hay un corazón, ya no hay vida, en ninguna parte"(40).

El diagnóstico pesimista de Christiane,- que Marcel hace suyo-, sobre un mundo sin sentido, del que el misterio ha desertado, y en el que la desesperanza crece y crece, hace pensar, como contrapartida,- "exigencia ontológica" y "exigencia de trascendencia"-, en otro mundo, que sea el reino de la unión, de la fidelidad y del sentido. Podríamos afirmar que lo esencial del drama radica precisamente aquí: en el conflicto entre una cierta

---

39. CHENU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel..., o.c., p.135.

40. Le Monde Cassé. Paris, 1933, pp.44-45.

atmósfera,- el mundo roto , resquebrajado en sus valores tradicionales, que representa Marcel en la música de tango, jazz...-, y otra realidad misteriosa, que interviene y actúa. El misterio es descubierto ahora, es descubierto a partir de nuestra situación en el mundo, y aparece ante la mirada de Marcel como lo pleno,- el ser es plenitud(41)-, frente a lo vacío. Esta oposición entre lo pleno y lo vacío resume, en el fondo, toda la filosofía marceliana, que consiste precisamente en el reconocimiento del misterio ontológico:

"El reconocimiento del misterio ontológico, en el que percibo como el centro, el reducto central de la metafísica, no

---

41. En el JM, p. 202 anota: "C'est toujours cette opposition du plein et du vide qui est à mon sens la plus fondamentale de toutes et qu'on n'a en général considérée que physiquement. Notre activité demande à s'exercer dans du plein". G. Marcel publicó, en apéndice a Monde Cassé, uno de los más penetrantes ensayos sobre el Misterio Ontológico, titulado precisamente Positions et Approches concrètes du Mystère Ontologique, magnífico texto que haría cambiar de actitud crítica, respecto a G. Marcel, a Marcel De Corte, quien haría en 1949 una amplia introducción a este texto programático marceliano. En PA, Marcel analiza en profundidad lo que él llama la exigencia ontológica: "Je voudrais présenter au départ une sorte de caractérisation globale et intuitive de ce qu'est un homme à qui le sens ontologique, le sens de l'être fait défaut, ou plus exactement qui ha perdu conscience de le posséder. D'une manière générale l'homme moderne est ainsi, et si l'exigence ontologique le travaille encore, c'est sourdement comme une poussée obscure"(p.256), y es que "la vie dans un monde axé sur l'idée de fonction est exposée au désespoir, elle débouche sur le désespoir parce qu'en réalité ce monde est vide, parce qu'il sonne creux; si elle résiste au désespoir, c'est uniquement dans la mesure où jouent, au sein de cette existence... certaines puissances secrètes quelle est hors d'état de penser ou de reconnaître"(p.259).

es sin duda posible de hecho más que por una especie de irradiación fecundante de la revelación misma, que puede perfectamente producirse en el seno de almas extrañas a toda religión positiva, cualquiera que sea; este reconocimiento, que se efectúa a través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no entraña por otra parte en absoluto la adhesión a una religión determinada, pero no obstante permite a quien se ha elevado hasta él, entrever la posibilidad de una revelación muy diferentemente de lo que podría hacerlo quien, no habiendo sobrepasado los límites de lo problematizable, permanece más acá del punto en el que el misterio del ser puede ser percibido y proclamado. Tal filosofía se dirige así por un movimiento irresistible al encuentro de una luz que presiente, y de la cual en el fondo de sí siente el secreto estímulo y como la quemadura agradable"(42).

Este texto de Positions et Approches, - que primeramente fue conferencia, pronunciada el 21 de enero de 1933, en el seno de la "Société Philosophique", de Marseille, publicada en "Etudes Philosophiques de Marseille"(XII,1933)- es el colofón del ensayo Ebauche d'une philosophie concrete, introducido, posteriormente, en Du Refus à l'Invocation. Asimismo, se refiere ampliamente a la tesis de PA en la octava lección, - titulada "Mi Vida", - del II ciclo de conferencias en la Universidad de Aberdeen. La que constituirá uno de sus centros capitales de investigación, - la célebre, y clásica ya, distinción entre Etre et Avoir -, aparece por primera vez insinuada en este drama: el mundo del Avoir es

---

42. Le Monde cassé, p.301 ( en Du Refus...., Filosofía Concreta, p.96).

el de las realidades objetivas, el de las técnicas al servicio del odio, donde no hay intercomunicación, sino soledad y vacío, el mundo de la funcionalización, donde el hombre ha perdido su intimidad, su verdadero ser para quedar reducido a un manojo de funciones. El mundo del Etre es el del misterio, el mundo de la disponibilidad, de lo metaproblemático.

Hay, incluso, en el drama una referencia explícita al Avoir: "De notre avoir n'est-ce pas?", dice Laurent(43).

En 1936 aparecen tres nuevos dramas: Le Fanal, - un acto desarrollado entre cuatro personajes vivos y un muerto: madame Chaviere. La muerte, el pensamiento de la muerte, está allí presente como un "fanal"-, Le Chemin de Crête y Le Dard. Un año antes, ha publicado Etre et Avoir. Prolégomenes a une metaphysique de l'espérance, que continúa el Journal(del 10 noviembre de 1928 al 30 de octubre de 1933) en la primera mitad del libro, y siguen cuatro ensayos importantes en el pensamiento marceliano: Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir; Remarques sur l'irreligion contemporaine; Refléxion sur la Foi; y La Picté selon Peter Wust. Posiblemente, junto con el Journal, sea el libro más pleno de Gabriel Marcel.

Para Chenu, Le Chemin de Crête es un "drame complexe, l'un des plus beaux et de plus riches qu'ait écrits Gabriel Marcel"(44). y, según el mismo Marcel, uno de sus dramas preferidos(45).

---

43. MC., p.138; el tema del Avoir y del mystère, en EA, pp.169, 181, 203-204; PA., pp.266-267; RI., pp.94 ss.

44. CHENU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel..., p.185.

45. Nota 27 de la pág. 151.

Ariadne, personaje central de la obra, permanece en un secreto impenetrable. Esa ambigüedad de Ariadne refleja la fundamental ambigüedad del ser humano, porque el hombre toma conciencia de esta ambigüedad existencial, cuando toma conciencia de esa pluralidad de sentidos posibles y del desconocimiento del único verdadero; es decir, el hombre no es nunca totalmente lo que es, sino que desarrolla su vida en una asombrosa mezcla de contradicciones. "Es extraño, tú que no te reconoces en tu vida, pues estás perdido como en una selva, construyes la de los otros, trazas avenidas sin pensar que haya accidentes de terreno y espesuras impenetrables"(46), dice Ariadne a su amante. Toda la obra alude a una especie de lucha entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, en el alma de Ariadne, personaje comparable, -según el P. Fessard-, al Juan Bautista de Leonardo, en quien el secreto permanece insondable(47).

Le Dard es "una de las obras más significativas de entre todas las mías", afirmaba el mismo Marcel en introducción al drama. Pieza abierta sobre el mundo de esa época, - como había ocurrido con Monde Cassé -, contrapone al hombre de partido (Eustaquio) el hombre comprometido con los valores propiamente humanos(Werner). "La cause, - dice éste- ne m'intéresse pas; les

---

46. Le Chemin de Crête, p.161; con relación a este drama, Marcel escribió Note sur "Le Chemin de Crête", dans "L'Eventail", I, 1950.

47. En estudio introductorio a La Soif, antes citado, dice: "nous allons retrouver cette alternance (des pièces nocturnes et des pièces illuminées) passant du Chemin de Crête au Dard, Le Fanal, marquant d'une teinte d'aurore le passage de la nuit au plein midi"(p.74). Marcel aludió repetidamente a este estudio y terminología de Fessard(cf. Entretiens..., p.60, 61...)



hommes m'interessent", como le preocupa que "les léproseries vont se multiplier sur la terre, je le crains"(48).

La Soif, editada en 1938, fue reeditada con el título de Les Coeurs avides, en 1952, por "La Table Ronde". En cierta manera prolonga la trama de Le Dard, es decir, puede definirse como un drama de la pobreza interior. El P. Fessard, en el memorable estudio introductorio, - por título Théâtre et mystère-, dice que el verdadero comentario al drama la hizo el mismo Marcel en la Comunicación al Congreso Descartes(1937) sobre el problema de la muerte. Allí planteaba Marcel el tema de la muerte bajo el signo de la fidelidad: "la muerte no se plantea en su realidad más que para el ser amado; no es separable del problema, o del misterio, del amor. En la medida en que hago el vacío alrededor de mí, está bastante claro que puedo adiestrarme como para un sueño indefinido. Pero sucede otra cosa desde el instante en que surge el tú. La fidelidad no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia, donde triunfa la ausencia, y en particular de esta ausencia que se nos da -acaso, sin duda, falazmente- como absoluta, y a la que llamamos muerte"(49).

Histórica puede ser considerada la controversia mantenida, una vez más, con Léon Brunschvicg, y que Marcel narra en Pour une sagesse tragique et son au-delà(1968): "El dijo que la muerte de Gabriel Marcel parecía preocupar mucho más a Gabriel Marcel que la muerte de L. Brunschvicg a Léon Brunschvicg; yo le respon-

---

48. Le Dard, p.115.; el comentario de G. Marcel a esta obra en La Fonction spirituelle du théâtre, "Federation Belge des femmes universitaires", 26-X, 1937.

49. RI. (Filosofía concreta, o.c., pp.172-173); vuelve a referirse al tema, casi en términos idénticos, en Pour une sagesse tragique..., p. 173.

dí que planteaba mal la cuestión; que lo que únicamente era digno de preocupar a ambos era la muerte del ser que nosotros amábamos. Sobre este punto puedo decir que mi pensamiento no ha evolucionado en absoluto en absoluto desde 1937"(50).

La frase de Arnaud Chartrain resume dramáticamente lo expuesto: "Moi, dit-il, depuis que j'ai entendu cet arrêt, il me semble que j'entrevois ce que c'est... ce qui sera. Par la mort nous nous ouvrirons à ce dont nous avons vécu sur la terre"(51). Efectivamente, "por la muerte nos abriremos a aquello de lo que hemos vivido sobre la tierra", son las palabras con que termina Marcel su espléndido ensayo sobre La fidelidad creadora, integrado en Du Refus à l'Invocation.

En 1928, - periodo que separa a Un Homme de Dieu de Le Monde Cassé-, L'Horizon ( Aux étudiants de la France)<sup>4</sup> fue, en cambio, publicado en 1945. Se llamó sucesivamente Le Survol, La dignité d'horizon y La grille. Por fin se decidió por el título que lleva. La tesis que subyace al drama puede resumirse en una palabra, que se tornará constante en la pluma de Marcel, la de "faire crédit": abrir crédito a alguien, confiar, permanecer fieles(52).

Agrupados bajo el título de Théâtre comique, aparecen en 1947 cuatro obras: Colombyre ou le Brasier de la Paix (escrita en 1937); La Double Expertise(1937); Les Points sur le I (1936) y Le divertissement posthume(1923). Aunque Chenu ha dicho que

50. Pour une sagesse tragique..., p.173.

51. La Soif, p.285.; de esta obra hay trad. castellana, en Buenos Aires, ed. Criterio, 1962.

52. Amplia interpretación de este drama, en CHENU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel.... pp.98-103.

"le comique est chez Marcel une nécessité dramatique, une sorte d'ombre, destinée à faire ressortir la lumière"(53), nosotros consideramos que, de cara a nuestro propósito, no reviste especial interés; hay un dato anecdótico, comentado por el mismo Marcel, y es que, cuando Heidegger conoció la comedia titulada La Dimension Florestan, - publicada en 1958-, pieza satírica sobre el existencialista alemán, y cuyo verdadero título alemán era Die Wacht am Sein, se sintió molesto.

En 1949 la editorial Plon agrupa en Vers un autre Royaume dos dramas importantes: l'Emissaire y Le Signe de la Croix(54).

Marcel no disimula sus simpatías por Antonio Sorgue, protagonista de l'Emissaire, al que cita repetidamente en sus conferencias y escritos(55). "Yo no busco causas,- dice en el acto III, escena 2ª-, sino un sentido..., y no me parece que seamos seres humanos más que a condición de buscarlo. No debemos consentir al azar, al sinsentido". A Paul Ricoeur le manifestó que "c'est un des personnages auquel va ma sympathie, Antoine Sorgue, qui s'exprime: Qui et non, c'est la seule réponse, la où c'est nous-mêmes qui sommes en cause; nous croyons et nous ne croyons pas, nous aimons et nous n'aimons pas, nous sommes et nous ne sommes pas; mais s'il en est ainsi, c'est que nous sommes en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et que nous ne voyons pas"(56).

Este caminar hacia la luz, desde la ambigüedad de la condición humana, es tema querido de Marcel. De hecho, su Homo Via-

---

53. CHENU, J.: Le Théâtre de G.Marcel..., p.215.

54. Hay traducción castellana del Emisario, incluido en Teatro de la ambigüedad (que comprende también a Un Hombre de Dios y Roma ya no está en Roma). Buenos Aires, Losada, 1953.

55. ME., p.118 y p. 318; Entretiens..., p.119 y 125.

56. Entretiens... p. 119.

tor habla de la esencia del ser humano, de su itinerancia, del "homme en marche vers la lumière". ¿Hacia dónde camina? Hacia el mundo de la luz,- hay aquí el paso del problema al misterio-, en el que "no recogemos nada, sino que somos nosotros los recogidos"(57): "Il n'y a pas que ces eaux inexplorables, il y a le monde de la lumière et la nous ne tirons plus; c'est nous qui sommes tirés; car ce monde est celui de la grâce; il devient de plus en plus distinct, de plus en plus consistant à mesure que nous y croyons davantage"(58).

En definitiva, no morimos, el hombre sobre-vive, pues "hay una cosa que he descubierto después de la muerte de mis padres, y es que lo que llamamos sobrevivir, en realidad es subvivir, y aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos se convierten en una especie de bóveda palpitante, invisible, pero presentida e incluso rozada, bajo la cual avanzamos cada vez más encorvados, más arrancados a nosotros mismos, hacia el instante en que todo quedará sumido en el amor"(59).

También es drama-luz Le signe de la croix, - la obra más querida de Gabriel Marcel(60)-, hasta el punto de que Simon Bernauer encuentra su camino, gracias a una tía suya. "¿Por qué no podrían algunos seres haber sido colocados en nuestro camino como luces?", -exclama. "No tengo más que un medio para probarme que soy cristiano, y es hacerme solidario del sufrimiento de los demás judíos entre los judíos"(61).

57. El Emisario, en Teatro de la ambigüedad, o.c., pp.213-215.

58. Marcel recuerda estas palabras a Paul Ricoeur, en Entretiens..., p.125.

59. L'Emissaire, dans Vers un autre royaume, p.109.

60. Nota 27 de la pág. 151.

61. Vers un autre Royaume, p.224 y 228.

En 1950 aparece La Fin des Temps, una de las piezas más sombrías dentro de la extensa producción de Marcel, según confesión del autor(62), y una de las menos comentadas por él. Al año siguiente, publica Rome n'est plus dans Rome(1951), en la que, de alguna manera, ofrece una fenomenología de la fe desde la no-creencia. Marc-André, protagonista, es un muchacho desilusionado de este mundo y de esta "civilización occidental". Si tuviera fe,-piensa-, acaso todo sería distinto. La generación de su tío Pascal, al menos "creía en cosas". El, por el contrario, pertenece a la "generación más desamparada que ha aparecido sobre la tierra", porque no tiene en qué creer. "No, por favor, no me hables de la civilización occidental. ¿Dónde está esa civilización?, ¿qué ha hecho de sí misma? ¿qué posibilidad tiene de subsistir?". En el fondo, Marc-André no ha encontrado ese hombre-luz, que le hubiera podido comunicar algo, y así se lo manifiesta a su tío Pascal, incrédulo también:

"¿Acaso has podido decir una sola palabra para hacerme cambiar de idea? Si me hubieras podido decir con sinceridad absoluta: la voluntad de Dios es que te quedes... si a través de esas palabras hubiera pasado algo que me hiciera amar a ese Dios exigente, si hubiera llegado un Dios nuestro hasta nosotros como en un relámpago...."(63).

Marc-André seguirá viviendo sin fe, porque está solo. He aquí uno de los hallazgos de Marcel: no creemos solos ni creemos para nosotros solos. Decía Christiane, en Monde Cassé, que "hay una comunión de pecadores y hay una comunión de santos".

---

62. Entretiens..., p.60.

63. RR, p. 34.; hay traducción española en Teatro de la ambigüedad, Buenos Aires, Losada, 1953. Marcel comentó su obra, en "Figaro", IV, 1951 y "L'Aube", IV, 1951.

En 1955 aparecen Mon temps n'est pas le votre (Plon, 1955), - de la que se hace una presentación en la Galería "Devêche", el 17 de marzo-, y a la que Marcel no concede trascendencia especial, y Croissiez et Multipliez: sobre el "misterio familiar", tema que elabora en otros lugares de su obra, sobre todo, en Homo Viator. Ha confesado que quiso titular esta obra con una frase de Rimbaud: La vraie vie est absente(64).

La publicación de este drama le valieron vivos ataques y ciertas dificultades con el Santo Oficio(65), porque vieron en él un ataque a la maternidad- "escuela de embrutecimiento"-, a la mujer casada,- "máquina de hacer hijos" y sin ninguna perspectiva de liberación-, y a los hijos: lazos en los que nos dejamos caer. "La maternidad fabrica un tumor, como fabrica un hijo"(66). ¿Se puede llamar a esto vivir: a batir el record de nacimientos?. La verdadera vida, por eso, está ausente; nos hallamos desterrados en un mundo de falsedad y de egoísmo.

Todavía, en 1959, y formando parte del volumen Présence et Immortalité (Paris. Flammarion), apareció la obra dramática L'insondable, que data, en realidad, de 1919. Este detalle confirma una vez más el poco aprecio que Marcel sentía por el orden cronológico en relación a una evolución progresiva del propio pensamiento. El tema central de L'Insondable ya ha sido tratado repetidamente por Marcel: la incomunicación, la soledad, "los únicos muertos son los que han dejado de amar", la participación intersubjetiva. "No estamos juntos,- dice la esposa-, estamos... ¿cómo diría yo? como dos cosas, una al lado de la otra, pero extraños sin remedio y para siempre".

64. FLOREZ, R.: Creced y multiplicaos. "Religión y Cultura", VI, 21, 1961, p.109; hace un amplio estudio de la obra.

65. En busca de la verdad y la justicia..., p.30.

66. Croissiez et multipliez... p.38, 82.

### 3. Trasfondo filosófico del teatro de Gabriel Marcel

Si la obra dramática camina inseparablemente unida a la investigación filosófica, es, porque "en el drama y a través del drama se discierne a sí mismo el pensamiento metafísico y se define en concreto"(67). Precisamente aquí y en esto consiste la novedad del método marceliano: en partir de una situación concreta, cuyas implicaciones serán después analizadas. Los conflictos son primero, las elucidaciones vienen después; y el drama es el lugar más vivo y real de los conflictos. No debe extrañar, entonces, que en un hombre creador, profundamente artista, como Marcel, la vertiente dramática anteceda a su pensamiento abstracto, especulativo. Drama y reflexión filosófica constituyen, en definitiva, "dos vertientes de una misma cima".

Esta labor, no sólo exorcizadora de su teatro, sino precur-sora y anticipadora de temas, resulta obvia a la luz de un análisis de su producción dramática existencial.

Porque, en primer lugar, hay que buscar las raíces del teatro marceliano en el mundo de la existencia, y no en el mundo de las ideas, mundo abstracto, generalizante y desencarnado. Son las relaciones existenciales las que tienen importancia generadora(68). El pensador existencial se esfuerza por destruir cualquier formalismo, acentuando siempre la situación concreta de unos seres humanos,- mezcla de finitud e infinitud, de nobleza y cobardía, de estremecimiento e insatisfacción, de nostalgia y desesperación- que luchan, sufren, se entusiasman, desesperan.

---

67. Le Monde Cassé, o.c., p. 277

68. La vertiente dramática de mi teatro desde el punto de vista del filósofo(Conferencia en Friburgo de Brisgovia, 12 enero 1959). MOELLER, Ch.: Literatura del s.XX y Cristianismo. Madrid. Gredos, vo.IV, p.227.

Lejos de la situación concreta, las personas son concebidas, pensadas desde fuera, manipuladas, por tanto, según las intenciones del pensador o del dramaturgo. En este sentido, no hay en el teatro de Marcel la menor intención apologética, - no es un teatro de tesis(69)-, que se opondría, según él, a la esencia del Arte(70), sino al contrario, existe un respeto sublime a la libertad humana de cada uno de sus personajes, que evolucionan con vida propia, por iniciativa personal, luchando por descubrir la existencia auténtica.

Pero, ¿la encuentran al fin? y si no la encuentran, a qué es debido, quién es el culpable? No se sabe. Todos somos culpables y todos somos inocentes, suele ser la idea flotante al final de los dramas marcelianos. La vida no es matemática, no es seguridad numérica, sino incertidumbre y riesgo; y sólo en la aceptación de esa incertidumbre podemos redimirnos.

"Drama policíaco del alma" llamó el crítico de televisión alemana a Un hombre de Dios, obra de 1925, - antes de la conversión al cristianismo, qué sería en 1929-, representada en las pantallas de televisión alemana, y a la que siguió un coloquio con el autor.

Es el drama de un pastor protestante, -Claudio Lemoyne- que, al parecer, vive dentro de un clima familiar agradable, ejemplar; entregado a una intensa actividad apostólica; sin embargo, el ambiente se enrarece, la tensión aumenta y el conflicto estalla, cuando sale a luz la auténtica verdad: su mujer le había sido infiel y de esa infidelidad nació Osmunda. Es verdad que el pastor perdonó a su mujer, pero ésta le hace ver que no perdonó a ella, a la mujer, al ser humano concreto, sino

---

69.G.MARCEL: Théâtre et Religion, p.42,74.

70.G. MARCEL: idem, p.55,42, 69...



"al prójimo" en abstracto, al "pecador", y que lo hizo por la satisfacción personal de sentirse generoso y ejemplar. Perdonó el pastor, pero no el hombre. ¿Quién es el culpable de esa situación dramática?. Ni siquiera al final se sabe. Todos son culpables.

La conclusión filosófica es clara: la condición dramática del existir humano no es la cartesiana idea, clara y distinta, sino compromiso personal, búsqueda y conflicto interior. La realidad no se define, no puede ser pensada, sino que ha de vivirse.

La angustia espiritual caracteriza al existente concreto, que es libertad. Por eso, en el teatro de Marcel no pasan cosas, no hay sucesión de escenas sin más, sino acción interior, conflictos de conciencia. Sus personajes no intentan convencer de una verdad, sino que intentan abrir al espectador-hombre una ventana hacia la Verdad(71).

En Croissiez et Multipliez, Agnes está casada con Thierry Courteuil, que ha estado prisionero durante cinco años. Es ferviente católico, y, por eso, deseaba fundar un hogar poblado de hijos. Vinieron cinco embarazos difíciles y espera el sexto hijo. Se rebela contra su marido, que más que un cristiano, le parece un inconsciente, y le molesta la presencia del cura Petitpaul, director espiritual de su marido. ¡Para qué esta imbécil fertilidad!, grita Agnes. En estas circunstancias se encuentra con un primo suyo, Bruno, que decidió hacerse dominico. El comprenderá mejor mi angustia, - piensa Agnes, - porque él ha elegido la castidad absoluta. Sin embargo, Bruno no comprende; la decepciona, porque se muestra frío, demasiado severo, y habla palabras aprendidas de memoria. Y es que Bruno padece también su conflicto

interior: decidió entrar en la Orden, cuando un amigo suyo, del que se sentía enamorado, se casó. El cura, por su parte, se da cuenta de que está violando la intimidad matrimonial. Su error ha consistido en no dejar crecer a Thierry, en no ayudarlo a ser él. Y ciertamente Thierry sigue siendo un niño, no obstante ser padre de familia numerosa. En cierto momento, con la mayor ingenuidad, manifiesta a Agnes que, estando ella ausente, cuando vino a hacerse cargo de los niños una parienta de la casa, se le arrojó al cuello y él experimentó una turbación sexual, que dominó, -dice-, pensando en la pena que iba a ocasionar al Padre Petitpaul, cuando se lo confesara.

Así son los personajes marcelianos: paradójicos. Vacilantes, débiles, generosos, ambiguos. Carecen de lirismo, - porque la vida es drama-, y son ellos, reales y nobles, nunca detestables ni perfectos tampoco, que luchan dignamente por "salvaguardar su libertad"(72) y sus ideales. Tal vez, por eso, Jouve definió el teatro de Marcel como "Un teatro de la sinceridad"(73), que no se contrapone al "teatro de la indigencia", como prefirió llamarle Gallagher(74). A estos personajes no les interesa saber definir la existencia, sino encarnarla; no les importa saber qué es el cristianismo, sino cómo se vive. Sienten a Dios, aunque no intentan demostrarle, porque no es un objeto, sino el Tú Absoluto, y el Absoluto es una presencia, alguien que se afirma a sí mismo y se sale al encuentro. Una presencia es una llamada, a la que el hombre ha de responder. En una palabra, Dios es misterio y no problema.

Esta dualidad, que juega un papel preponderante en su filoso-

---

72. G. MARCEL: Théâtre et Religion., p.78

73. JOUVE.R.: Un théâtre de la sincérité... "Etudes", 5-20 avril, 1953.

74. GALLAGHER, K.T.: La filosofía de Gabriel Marcel..., p.174.

fía, tuvo su formulación naciente en el teatro, concretamente, y por primera vez, en L'Iconoclaste. Cuando el Iconoclasta trata de hacer comprender a Jacques que, más allá del "ver, oír, tocar", hay un mundo en que "el alma se encuentra a sí misma" y que "de todas las confusiones se desprende un orden", está pasando del mundo del problema al del misterio: "El misterio es lo único que reúne. Sin el misterio la vida sería irrespirable"(75). Y, cuando Antonio Sorgue descubre, al final del Emisario, que ha obrado de mala fe, que no podemos afirmar ni negar nada, que hay un mundo de la luz, en el que "no recogemos nada, sino que somos nosotros los recogidos", ha pasado él, y ha hecho pasar a su novia, del mundo del problema al del misterio(76).

Los grandes temas de la filosofía de Marcel,- la fidelidad, la fe, la esperanza, la muerte, la comunión y la soledad, la esperanza-, aparecen en estado germinal, haciéndose, en su obra dramática. Y esa es la verdad del teatro y de la filosofía marcelianas. La verdad es gracia y fidelidad, llamada y respuesta, respuesta que, en último término, es fidelidad o traición. En esa capacidad de responder radica la esencial libertad del hombre. Pero sabiendo de antemano que fidelidad no es seguridad, sino conflicto permanente:

"Sí y no, Sylvia. Es la única respuesta cuando somos nosotros los que estamos en juego; creemos y no creemos, amamos y no amamos, somos y no somos; así es como marchamos hacia un objetivo que en conjunto vemos y no vemos"(77).

---

75. L'Iconoclaste, p.86.

76. El Emisario. Buenos Aires. Losada, 1953, pp.213-215.

77. El Emisario, p.215. "En este sentido diré que en el origen de todos mis dramas hay un "sí...,pero"(En busca de la verdad y de la justicia..., o.c., p.41).

El tema de la fé aparece desde los primeros dramas, aunque, en ellos, - La Grâce y Le Palais de Sable -, no está exenta de claros resabios idealistas. "Dios no es, quizá, más que la exigencia suprema de las almas", grita Moirans, personaje de La Grâce. Y "la creencia no es más que esto, la adhesión de toda el alma, la adhesión ferviente a un bello sueño, que sabemos que no es más que un sueño", dice el protagonista de Le Palais de Sable(78). En L'Iconoclaste la fe se centra en el ámbito del misterio, y en L'Emissaire la fe de Antonio Sorgue encuentra la verdadera dimensión:

"La fe no se tiene ni se retiene; no es un privilegio, Silvia; si no, ¿cómo podríamos sostener la mirada de aquellos a quienes les ha sido negada esa gracia... No solamente hay aguas inexplorables. También existe el mundo de la luz; y allí no recogemos nada; ¡somos nosotros los recogidos! Porque ese mundo es el de la gracia; se hace más y más claro, más y más consciente, a medida que creemos más en él, y esa creencia no puede ser ilusoria, pues las imágenes que utiliza son luego deshechas para encontrar otras"(79).

Si los personajes sartrianos están en situación de infierno, porque, de antemano, está negada toda posibilidad de convivencia, - cada uno se esfuerza por afirmar su libertad a costa de la del otro -, los personajes de Marcel viven en situación de

---

78. Le Seuil Invisible, p.264.

79. El Emisario, p.215. El tema de la fe será ampliamente estudiado por Marcel en J/M., pp.137-234; EA. (Réflexion sur la Foi); ME.II (Foi et Réalité); RI. (De la opinion a la Foi). Por otra parte, la fe es inseparable de la fe en Dios, y del "problema" de Dios trata con amplitud en RI.

comuni6n.

El otro no es el no-yo sartreano, ni un límite para mi persona ni un rival; tampoco es una ficha sobre un libro, ni es aquél-que-está-all   para darme informes; ni siquiera es la idea que yo tengo o puedo formarme de él. En Le Mort de demain, Jeanne Framont vive martirizada con la idea de que su marido, que march   a la guerra, morir  . De tal forma se habit  a a esta idea del esposo muerto que, cuando éste regresa vivo, se decepciona y se niega a recibirle para no modificar su idea. También Aline, protagonista de La Chapelle Ardente, se construye la idea del hijo muerto, a quien idolatra mentalmente. Y el pastor Claudio Lemo  ne, en Un Hombre de Dios, "tiene" una determinada idea de sí: hombre ideal, generoso con su mujer, ejemplo para los demás.

El otro no es un repertorio de datos, de noticias, de cualidades "inventariables". "Debo comprender,-afirma Marcel- la constante ilusión a la que me encuentro sujeto, siempre que me considero a mí mismo como alguien que está dotado de privilegios indiscutibles, que le constituyen en centro de su conducta, y siempre que en los demás veo solamente obstáculos que he de superar o destruir, o ecos amplificadores a los que invoco para lisonjear mi innato amor propio"(80). En Le Coeur des autres, Daniel, compositor, ama a su mujer en cuanto que le sirve de fuente de inspiración. En el fondo, no supera la zona del objeto del que Daniel se sirve para su uso.

La   nica existencia auténtica es la existencia-en-comunión o apertura del yo a un t  , en el cual me encuentro y descubro a mí mismo. La intersubjetividad, el nosotros, es el único camino que lleva al hombre a Dios y hacia sí mismo.

---

80. MARCEL,G.:En busca de la verdad y de la justicia,p.156.

En este Mundo roto "no hay más que un sufrimiento, el de estar sola", - dice Rosa Meyrieux en Le Coeur des autres -, y "nadie puede ponerse en el lugar de nadie" (Agnes, en Croissiez et Multipliez), ni es posible "comunicar" (Clemente, en El Emisario), pero, de pronto, surge la luz en el horizonte del hombre con la presencia de un tú. Así ocurre con Christiane, protagonista de Le Monde Cassé. Sola y vacía, asqueada del mundo, va a ceder a un amor impuro cuando se entera de que su primer novio, que ingresó en los benedictinos, acaba de morir. Al saber que hasta el último instante estuvo preocupado por ella, Christiane no se siente sola y exclama: "No estamos solos, nadie está solo. Hay una comunión de pecadores, hay una comunión de santos". Desde ese momento, el mundo vuelve a ser habitable para Christiane.

Sólo se realiza el hombre a sí mismo en la apertura, en la disponibilidad. Pero está expuesto al egoísmo, que le encierra en su prisión, aun cuando se coloque, en ocasiones, la máscara de la generosidad o de la bondad. Amadée Chartrain, padre un poco pedante y romántico, muy pagado de sí mismo, está empeñado en mantener su buena fama a toda costa (La Soif); Daniel Meyrieux, en Le Coeur des autres, y Jeanne, en La Mort de demain, no llegan a romper la soledad de sus egoísmos.

El amor de comunión se encarna de manera peculiar en la experiencia amorosa. "Amar a alguien es decirle: tú no morirás" (Le mort de demain) porque amar a otro es "concederle crédito, acogerle, esperar en él, prometerle fidelidad; es admirar sus cualidades, combatir sus defectos, sin duda, pero, sobre todo, amar en él lo que está más allá de sus cualidades y de sus defectos, negarse a convertirlo en un "él", considerándole, por el contrario, como un tú, al que dirijo una llamada"(81).

---

81. MOELLER, Ch.: Literatura del siglo XX y cristianismo. Madrid, Gredos, vol.IV, 1960, p.259.

Esta realidad esencialmente "no-objetiva" del otro,- que no es problema, sino misterio-, es fundamental en la concepción marceliana. El otro-persona no es ni resorte mecánico ni un objeto entre los objetos, sino libertad y misterio(82). Sólo el amor que nos libera del egoísmo es auténtico. Porque, ¿qué amamos al amar? No las cualidades del otro, que pertenecen al mundo de lo "inventariable", del haber, de lo objetivo, de lo problemático, sino la realidad misteriosa del otro. "Sólo se aprende a conocer lo que se ama", dijo Goethe; y Gabriel Marcel lo traduce en esta otra idea: sólo en el interior del misterio tiene lugar el encuentro amoroso. Por eso, dos personas pueden estar físicamente presentes, y no convivir. En L'Insondable, marido y mujer están, pero no conviven: "estamos, cómo diría yo, como dos cosas, una al lado de la otra, pero extrañas sin remedio y para siempre".

Por el contrario, puede existir comunidad más allá de la presencia física. "¿Por qué no podrían haber sido colocados algunos seres en nuestro camino como si fueran luces?", dice Simón Bernauer en Le Signe de la Croix(83), y Arnaud, en La Soif, exclama: "Cuando estés allí, ¿verdad que rogarás por los que no tienen esperanza...?"...Sólo sé que está presente..., no con presencia humana...Es alguien del que no puedo hablar, pero por quien yo soy tú".

Comunidad y misterio son los dos términos que definen con más precisión el teatro de Gabriel Marcel. "C'est toi qui m'as fait

---

82. En muchas notas del JM precisa G.M. qué es el tú: quien es capaz de responderme, a quien yo puedo invocar...pp.196,277; en RI, pp.319 ss. EA, pp.99,102,114,122,137-138...etc.

83. Vers un autre Royaume, p.224.

ce que je suis", dice Clara a su padre en Le Palais de Sable. Ya en esta pieza primeriza había mostrado Marcel que los individuos no son independientes, sino solidarios, pero en Le Quatuor en fa dièze, no es sólo la solidaridad entre los seres la que se pone en cuestión, sino "la penetration, la fusion de leur être en tant qu'être". Podríamos decir, con palabras también de Marcel, que esta obra dramática es "comme un vivant commentaire de la theorie du "toi"; porque, así como "les pensées ne communiquent pas", -como dice Moirans en Le Palais de Sable-, sólo "les êtres sont dans et par l'acte même de communication". Así lo confirmaré en un artículo muy posterior, en el que comentaba el desarrollo y evolución de su propio pensamiento, guiado por dos preocupaciones, en apariencia contradictorias, "dont l'une s'est traduite d'abord beaucoup plus directement dans l'oeuvre dramatique, l'autre s'exprimant dans le registre métaphysique...L'une était la hantise des êtres saisis dans leur singularité et en même temps dans le mystérieux rapports qui les lient, l'autre l'exigence de l'être"(84).

La comunidad exige fidelidad, - idea que, si es frecuentemente estudiada en sus obras filosóficas, apenas aparece en sus dramas(85)-, creadora de un orden nuevo y misterioso, que traspasa la frontera de las palabras y del conocer; y la fidelidad nos

---

84. RI., pp.192-193.

85. Importante es el artículo sobre la fidelité créatrice, englobado en RI. También en EA., pp.56-80, 137-141; EA., pp.82-83; Obéissance et fidelité, en HV., pp.173-189. La fidelidad está presente, sobre todo en L'Iconoclaste, -que Marcel denomina "el drama de la fidelidad"-, pero también en La Chapelle ardente, en Le Dard y en Les coeurs avides o La Soif, segundo título con el que fué reeditado.



conduce al misterio: "L'erreur de Jacques était de croire a la valeur du lien tangible, sensible, qui l'unissait a sa femme morte. L'erreur d'Abel est du même ordre, il traite la fidelité de Jacques comme une chose"(86), y "la fidelité d'un être a un être ne peut pas etre appréciée, il n'en existe pas de critere: il n'y à rien là, au surplus, dont nous puissions avoir à rendre compte à un tiers"(87); de ahí que "le tort d'Abel est donc de n'avoir pas ouvert à Jacques le crédit illimité que s'ouvrent l'un à l'autre des amis véritables"(88), y abrir un crédito es tratar al otro como un tú, como una presencia. En el JM Gabriel Marcel escribe que "le toi est a l'invocation ce que l'object est au jugement; il ne peut etre dégagé de ce qu'on doit considérer comme sa fonction sans cesser d'être toi"(89).

La prueba suprema de la comunión es la muerte. ¿Es posible que los seres queridos desaparezcan como una nube de verano?. Quizá, los muertos están realmente aquí, entre nosotros, dice un personaje del Signo de la Cruz. El ser amado no puede desaparecer sin más; sería una traición. Valentine, en L'Horizon, dice del hombre al que amaba, y que perdió la vida en accidente, "su muerte es mi muerte".

La muerte nos descubre la verdad de los seres. Ya no están, no pueden ser poseídos. "Es terrible esta luz que sólo nos ilumina para conocer a los seres después de muertos", dice Pascal en Roma ya no está en Roma. Y es que la muerte despoja a los hombres de todos los indumentos propios del "tener", y los ofrece, en cambio, la oportunidad de seguir siendo fieles. "La fi-

---

86. Remarques sur L'iconoclaste, p.495.

87. Remarques...., p.496.

88. Idem, p.496.

89. JM., p.277.

delidad, -escribe Marcel-, no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia, donde triunfa de la ausencia, y en particular de esta ausencia que se nos da- acaso falazmente- como absoluta, a la que llamamos muerte"(90). Pascal ha necesitado que Robert muriera para descubrir en él, no a un enemigo, sino al verdadero prójimo. Es como si los muertos fueran reconocidos más allá de la vida.

La muerte de los seres amados es como una llamada a la que puede responderse con actitudes opuestas: la de seguir amando al muerto como muerto, o la de amarle como a alguien que sigue presente en nuestras vidas.

Aline Fortier, de La Chapelle Ardente, responde encadenándose a su hijo muerto en un afán posesivo, aun después de muerto. En cambio, Werner, en Le Dard, y Simón Bernauer, en Le Signe de la Croix, viven una fidelidad creadora. Hay como una necesidad de aferrarse a la presencia física del otro, cuando éste ha muerto. Jacques, en L'Iconoclaste, hablando de su mujer muerta, siente el deseo de "verla, oirla, tocarla"; una tentación a la que no está sometida la parte más pura de tu ser, como le dice su amigo Abel. Sin embargo, la muerte no es suprema amenaza ni suprema aniquilación: "Cuando más allá de toda manifestación externa se ha producido una unión, cuando la presencia del muerto pasa a inundar constantemente al que le ha sobrevivido, y en tan gran medida que casi ha perdido su importancia el saber si hablo yo o si es él el que habla, porque todavía continuamos siendo un solo ser, la idea del control se marchita y cae como una amarillenta hoja en otoño"(91). La fidelidad creadora, en su esencia metafísica, es el único medio que nos permite eficazmente triunfar sobre el tiempo.

90. RI., p.172.

91. RI., p.97.

La verdadera actitud ante la muerte es la que desemboca en la esperanza y en la fe, actitud representada por Antonio Sorgue: "He descubierto una cosa después de la muerte de mis padres, y es que lo que nosotros llamamos sobrevivir, es en realidad subvivir y aquellos a quienes no hemos dejado de amar con lo mejor de nosotros mismos, son como una bóveda palpitante, invisible, pero presentida y hasta palpable, bajo la cual avanzamos siempre más inclinados, más desarraigados de nosotros mismos, hasta el momento en que todo sea sumergido en el amor"(92).

Podríamos resumir la importancia filosófica del teatro marceliano con sus propias palabras:

"Ce que je crois constater à l'âge avancé qui est le mien, c'est que mon théâtre garde encore à mes yeux une sorte d'intérêt vivant ou de fraîcheur qui fait pour moi un peu défaut dans mes écrits philosophiques, dans la mesure où ceux-ci ont été en quelque sorte trop exprimés, trop résumés, où ils ont donné lieu à trop de commentaires qui étaient souvent, plutôt des répétitions que des réflexions créatrices; et, me servant d'une comparaison histologique je dirai que pour moi le théâtre c'est un tissu plus vivant, plus capable de régénération interne que la pensée proprement philosophique, tout au moins dans mon cas"(93).

La dedicación crítica de Gabriel Marcel a la vertiente dramática ha llenado muchos años de su vida. Sus colaboraciones ha-

---

92. El Emisario, p.216.

93. Entretiens..., pp.68-69.

bituales en forma de notas, comentarios y críticas a obras teatrales de otros autores, han quedado reflejadas en Les Nouvelles Littéraires (5-IV-1945 a 25-XII-1952 y desde 1-I-1953 a 31-XII-1964), La Quinzaine Critique (10-XI-1929 al III-1932), Sept (del 21-IV-1934 a 2-VII-1937), Carrefour (revue) (del XI-1938 a VIII/IX-1939), J'ai lu (1946, 1947, 1948), Le Jour (1936-1939), Nouvelle Revue Française (del 1-IX-1919 a IV-1940), Temps Présent (nouvelle serie) (del 1-IX-1944 a 16-XI-1945), L'Europe Nouvelle (del 31-III-1923 a 19-II-1938 y del 4-VIII-1923 a 29-IX-1923).

Dos libros sobre teatro ha publicado Gabriel Marcel: Théâtre et Religion (Paris. Vitte, 1955 y Col. Parvis, 1959), - que son dos conferencias sobre el tema dramático: Réligion et blasphème dans le théâtre contemporain y Le Drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel-, y L'Heure Théâtrale (Paris. Plon, 1959): recopilación de las crónicas publicadas en "Nouvelles Littéraires". Y, al margen de las crónicas y críticas, - anteriormente indicadas-, ha escrito profundos ensayos sobre la temática, raíces y realidad del universo dramático. De entre ellos, considero dignos de atención los siguientes: Influence du Théâtre, en "La Revue des Jeunes" (15-III-1935); Pour un renouveau de la spiritualité dans l'art dramatique, en "Combat" (revue), 1937; La Fonction spirituelle du Théâtre, en "Federation Belge des femmes universitaires" (26-X-1937); Les valeurs spirituelles dans le théâtre français contemporain (conferencia pronunciada en Bruselas el 25 de febrero de 1937, publicada en "Orientations", 25-VI-1937); Réponse à une enquête sur le théâtre, en "Revue Hebdomadaire" (IV-V-1937); Reflexions sur les exigences d'un théâtre chrétien, en "Vie Intellectuelle" (31-III-1937); Réponse

de Gabriel Marcel à une enquête sur le théâtre populaire, en "Metier de Chef"( VII-1942); Finalité essentielle de l'oeuvre dramatique, en "La Revue Théâtrale"( VII-1947); La fin des temps, en "Réalités"(1950); Théâtre de l'âme en exil, en "Recherches et Débats"( VI-1950); Théâtre et Philosophie (Conferencia pronunciada en Paris y en Poitiers, en mayo de 1959, publicada en "Recherches et Débats",X-1952); L'Idée du drame chrétien dans son rapport au théâtre actuel (conferencia en Cobourg el 26 de mayo de 1957, publicada en italiano y francés en "Archivio di Filosofia", 3-1957); La crise de théâtre et le crepuscule de l'humanisme (conferencia en Roma, marzo de 1958, publicada en "La Revue Théâtrale", 39-1958) ; Crise de théâtre où crise des auteurs?, en "Les Entretiens sur le théâtre"( 10-1964); La dominante existentielle dans mon oeuvre, en "Contemporary philosophy", a survey by Raymon Klibanski. Firenze. La Nuova Italia Editrice, pp.171-77; Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre, en la obra en colaboración "Témoignage". Paris. Aubier-Montaigne, 1972,

La atención crítica que ha merecido la amplia producción dramática de Gabriel Marcel puede comprobarse en el número de publicaciones,-libros y ensayos-, sobre esta vertiente de su pensamiento. A nuestro juicio, destacan los trabajos de CHENU,- tantas veces citado en este capítulo-, de Dubois-Dumée (Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel, en vol. colaboración: "Existentialisme chrétien". Paris, Plon, 1947), Jouve (Un théâtre de la sincérité, en "Etudes",5-20 avril, 1932), Chazel (Le tragique de la connaissance dans le théâtre de Gabriel Marcel, en "Rev.Hist.Phil.Relig.",30-1950), Fessard (además de la introducción a La Soif, repetidamente citada, L'oeuvre dramatique de Gabriel Marcel, en "Etudes", 234-1938), Davy (Un philosophe itinérant. Paris, Flammarion,1959) y Sottiaux (Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge. Louvain-Paris, Nauwelaerts,1956).

#### 4. Obra filosófica

Dada la naturaleza, esencialmente creadora, de Gabriel Marcel, sus escritos filosóficos, - acordes con la metodología asistemática, conscientemente elegida-, no son libros orgánicamente elaborados, sino anotaciones germinales, apuntes sugestivos, intuiciones iluminadoras, etc., pero sin un desarrollo sistematizado. De hecho, si se exceptúa el Journal, los demás libros filosóficos suelen ser compilación de ensayos, transcripción de conferencias(94) o anotaciones críticas, agrupadas bajo una cierta y amplia unidad. El ha hablado del "movimiento progresivo de su pen-

---

94. El carácter "itinerante" de su filosofía ha obtenido pleno reconocimiento en su pasión por la conferencia, como medio vivo de comunicación. Viajero incansable, ha pronunciado conferencias en todo el mundo: América del Norte, Latinoamérica, Europa, Japón, etc. También en España dictó varias conferencias en tres ocasiones, - además de haber sido nombrado doctor "Honoris causa" de la universidad salmantina-, la última de las cuales en el Colegio Mayor "José Antonio", de Madrid, -dirigido entonces por Adolfo Muñoz Alonso-, bajo el título de La pérdida de la intimidad en el hombre moderno. Fruto de las conferencias, pronunciadas en 1949-1950 en la universidad de Aberdeen ("Gifford Lectures"), es el libro Le Mystère de l'Être (1951). En 1960 dictó en Alemania un ciclo de conferencias bajo el título de A la recherche de la vérité et de la justice, editado posteriormente en forma de libro y traducido por Herder al castellano. Los editores y libreros alemanes le concedieron, en 1964, el "Gran premio de la paz", con cuyo motivo pronunció una importante conferencia sobre El filósofo y la paz, traducido por Herder, y agrupado con La violación de la intimidad y la destrucción de los valores bajo el título global de Dos discursos y un prólogo autobiográfico (Herder, 1967). Asimismo, La Dignité humaine (1964) es título de un libro, fruto de otro ciclo de conferencias en Harvard (1961). Finalmente, Théâtre et Religion (1959) recoge dos conferencias sobre el tema.

samiento"(95), porque "cuando más trataba de profundizar mi experiencia, de descubrir el sentido tan secreto de estas dos palabras, más inaceptable me parecía la idea de un cuerpo de pensamientos que fuese mi sistema; la pretensión de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas más o menos rigurosamente ligadas entre sí, me resultaba ridículo"(96).

En este sentido, hay que afirmar que el filósofo de lo concreto, - el término de Filosofía concreta fue asignado por Gabriel Marcel en 1938 para englobar su itinerario filosófico-, se mantiene en las antípodas del filósofo sistemático.

La primera obra filosófica de Marcel es el Journal Métaphysique, publicado por Gallimard en 1927, dividido en dos partes: la primera abarca del 1 de enero de 1914 al 8 de mayo del mismo año; la segunda: del 15 de septiembre de 1915 al 24 de mayo de 1923. Obra fundamental, que inicia en Francia el movimiento existencial, aunque siga llamándose a Sartre el "padre del existencialismo francés".

En su origen no fue más que un conjunto de notas, tomadas día a día, con la esperanza de elaborarlas en un momento dado a fin de ofrecerlas bajo una forma orgánica. No en vano ha confesado que quiso componer una obra de corte clásico, comparable, si no al Essai de Hamelin, "cuyo carácter sistemáticamente rígido me ha repelido siempre, al menos a la Contingence des Lois de la Nature, por ejemplo"(97). Sus palabras textua-

---

95. Ebauche d'une philosophie concrète, en RI., p.82.

96. RI., p.24.

97. RI.(Filosofía concreta, p.75: "De aquí, sin duda, el embarazo increíble que he experimentado siempre, cuando personas amables y animadas de las mejores intenciones me interrogaban sobre lo que llamaban mi filosofía").

les rezan así:

" Le Journal Metaphysique ne fut a l'origine qu'un ensemble de notes prises au jour le jour, et devant, à un moment donné, être élaborées de façon à prendre une forme organique. Chose singulière, a mesure que ma pensée se précisait où, plus exactement, qu'elle appréhendait plus directement ce qu'il y avait en elle de positif, je sentais de plus en plus nettement la difficulté de passer du premier stade au second; et ceci allait de pair avec une réflexion de plus en plus critique sur la notion même de système"(98).

La diferencia entre las dos partes del Journal es evidente. La primera, más dialéctica en su forma, "m'exaspère",-dice Marcel-; "certes, je peux arriver à comprendre rétrospectivement ce qu'a signifié pour moi cette sorte de forage, je crois que c'est bien le mot qui convient, il s'agissait pour moi de creuser comme on creuse dans une mine; il s'agissait d'arriver à se débarrasser d'un certain appareil dialectique, mais par quels moyens? C'est là la contradiction étrange que nous rencontrons dans cette première partie du Journal, c'est que c'est par les moyens mêmes de la dialectique que je m'efforçais très gauchement, me sembler-il, de me délivrer de la dialectique" (99).

En la segunda parte Gabriel Marcel se esfuerza por eliminar las que él llama "les postulations idealistes". Presenta en epigrafe un texto de Forster, que hace suyo, porque traduce

---

98. RI., pp.83-84.

99. Entretiens..., pp.13-14.



con exactitud una de las convicciones constantes: "C'est la vie privée et elle seule qui présente le miroir où l'infini vient se refléter; ce sont les relations personnelles et elles seules qui pointent vers une personnalité située au-delà de nos perspectives journalières"(100).

Después del Journal habrá en la dilatada obra filosófica de Gabriel Marcel una orquestación vital más y más rica, pero, como él mismo ha reconocido, "mi pensamiento no ha evolucionado en el sentido que se da habitualmente a esta palabra, sino que más bien ha procedido por un trabajo de lenta y progresiva orquestación de un cierto número de temas inicialmente dados"(101). Si es cierto que, después de la segunda parte del Journal, su pensamiento se enriquece con el descubrimiento del misterio del ser, denominado por él el descubrimiento del misterio ontológico.

Tal vez sea este escrito, - Position et Approches concrètes du Mystère Ontologique(1933)-, el texto más orgánico de Marcel. Se publicó primeramente como apéndice a Le Monde Cassé, fue reimpreso por Marcel De Corte, en 1949, con una amplia introducción a cargo de este autor de Lovaina, y ha sido traducido a los más importantes idiomas. Escrito hacia 1930, marca el paso de la existencia al ser. Precisa aquí la polaridad entre lo que me aparece como donnée en un mundo teonificado, funcionalizado, y esa aspiración o exigencia de plenitud, - "l'exigence ontologique n'est plus alors simplement cet indubitable dont nous parlions à propos de l'existence; elle désigne la reprise d'un fond oublié(102)- en la frontera mis-

100. Citado en francés en RI, p.192.

101. ME, p.182.

102. Entretiens..., p.37; también p.42.

ma del misterio.

Si la primera parte del Journal significa el mayor esfuerzo del autor por trascender del idealismo hacia lo concreto, mediante una crítica del saber objetivo(103), Position et Approches, - conferencia pronunciada en la sociedad filosófica de Marsella-, constituye el texto más denso dentro de la amplia obra marceliana, su verdadera "introducción a la metafísica", completado posteriormente con notas y "aproximaciones" en Etre et Avoir(104) y en Le Mystère Ontologique(105). No hay "problema" del ser, sino "misterio" del ser, o exigencia de un inagotable concreto, puesto que había que "restituir a la experiencia humana su peso ontológico"(106) en el seno de un mundo vacío, basado en la idea de función. El mal, el amor, la unión de cuerpo-alma, la fidelidad, la fe, la muerte, la esperanza, etc. no son problemas, sino misterios; es decir, no los puedo contemplar como visualizo un cuadro o como "un idiota puede contar la historia", sino que me siento comprometido en ellos.

Paul Ricoeur ha dicho que nos encontramos "en face d'un de ces grands textes programmatiques, comme l'avaient été, pour la génération précédente, les textes de Bergson, l'Introduction à la Métaphysique, la Perception du Changement(107).

---

103. En 1925 había publicado ya el decisivo ensayo de Existence et Objectivité ("Rev. de Mét. et de Morale", 32, pp.175-195), donde reconoce, más allá de la objetividad, la realidad de la existencia.

104. EA., pp.144-179.

105. ME., pp. 227-228.

106. EA., pp.149.

107. Entretiens..., pp.19-20.

Y, de hecho, Gabriel Marcel alude repetidamente en conferencias y ensayos a este texto vigoroso y denso de Position et Approches(108).

Ese crecer en espiral del pensamiento marceliano se enriquece con la publicación de Etre et Avoir (1935). La primera parte de esta obra es continuación del primer Journal, y comprende desde el 10 de noviembre de 1928 al 30 de octubre de 1933. En sus páginas narra el significativo y trascendental proceso de su conversión al catolicismo(109). La segunda parte se compone de cuatro ensayos: Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir; Remarques sur l'Irreligion contemporaine; Réflexion sur la Foi y La Piété selon Peter Wust(110).

---

108. ME., p.117, p.208; Entretiens, p.37, 42.

109. EA., pp.17, 29-30.

110. López Quintás ha advertido cierta afinidad entre Marcel y Peter Wust; ambos coinciden en restaurar la metafísica frente al escepticismo cansino de una teoría del conocimiento infecunda. Wust, -dice Quintás, advirtió antes que Marcel que el hombre está inmerso en un mundo de misterio y que la filosofía no puede reducirse a un mero contemplar racionalmente la vida "desde fuera", a modo de espectador, y cita la frase de Marcel: "je ne suis pas un spectacle"(EA., 26) De hecho, termina diciendo Quintás, Ingenuidad y Piedad de Wust fue editado en 1925 y el Journal de Marcel fue escrito de 1928 a 1933.(QUINTÁS, A.: Pensadores cristianos contemporáneos (Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri). Madrid, BAC, 1968, p.73 y nota). Pensamos que López Quintás comete un error, posiblemente por imprecisión, en su última afirmación. Marcel no escribe su Journal de 1928 a 1933, sino que el Journal propiamente dicho, es escrito dos años antes de la I Guerra mundial, y publicado en 1927; en cambio, el II Journal, -al que parece referirse López Quintás-, publicado como Etre et Avoir, en 1935, sí abarca de 1928 a 1933. De todos modos, es claro que Marcel tiene un conocimiento exacto de las obras fundamentales de Wust y, por eso, le dedica este

Aunque el título de esta obra es Etre et Avoir, hay un texto marceliano de 9 de marzo de 1923 en que ya se habla de esta distinción fundamental(111). "L'avoir, c'est ce qui peut etre objectif, c'est ce qui peut être coupé, détaché d'un certain fond d'adhérence qui est l'existence même", y, en este sentido, su parentesco y proximidad con el problema resulta evidente: "nous ne pouvons savoir ce que nous sommes qu'à condition de confondre ce que nous sommes avec ce que nous avons, nous ne pouvons nous confronter a un idéal qu'a condition de détacher chacun de nos

---

espléndido ensayo, colofón de Etre et Avoir. En él, afirma Marcel, "Peter Wust exige de nosotros una radical reestructuración de nuestra espiritualidad. Y, sin lesionar la discrección respecto de su persona- podemos decir que él mismo en los últimos años realizó en su ser un verdadero renacimiento espiritual con una especie de heroísmo infantilmente sencillo", y también: "En ninguna parte, me parece, se hallará actualmente un esfuerzo más perseverante por definir y precisar la situación metafísica del ser humano en relación a un orden que él interrumpe y trasciende, pero también a una realidad soberana que, si ella lo rodea por todas partes, no atenta, sin embargo, a la independencia relativa que es su condición de creatura. Porque esta realidad es ella misma libertad y siembre libremente libertades" (p.310).

111. "Ce qui est certain, c'est que cette reconnaissance (et cette désignation) ne sont possibles que dans la mesure où le sentiment est quelque chose qu'on a, comme on a un rhume ou une rougeole. Cette observation conduit à penser qu'il peut, qu'il doit, y avoir un fond affectif en nous-mêmes qu'il ne nous est pas possible de reconnaître, et par la même de caractériser conceptuellement; bien mieux, d'opposer à nous-mêmes pour le traiter comme objet. On ne voit pas comment le sentiment pourrait ne pas être en quelque sorte tissé dans une étoffe affective sur la trame de laquelle il se détacherait. Mais cette trame se confond en un sens avec moi-même, il ne saurait en exister d'idée"( JM.,p.299, 9 mars 1923).

sentiments de ce fond affectif qui se confond avec nous mêmes"(112).

Pero la distinción,-fundamental, por otra parte, en el contexto de la obra marceliana-, se enriquece con Esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir, comunicación presentada en noviembre de 1933 en la Sociedad Filosófica de Lyon e integrada en la II parte de Etre et Avoir. Por otra parte, Remarques sur l'Irreligion contemporaine fue una conferencia, pronunciada el 4 de diciembre de 1930, en la Federación de asociaciones de estudiantes católicos, como lo fue, asimismo, Réflexions sur la foi (texto de la conferencia del 28 de febrero de 1934 en la misma Confederación), mientras que La Piété selon Peter Wust fue primeramente un ensayo.

Para Gabriel Marcel éste libro es el "más positivo" de todos los suyos: " Los puntos de vista que en Etre et Avoir he presentado sobre la fidelidad, la fe y la esperanza, son absolutamente ininteligibles si la distinción entre problema y misterio no ha sido enteramente comprendida. A propósito de este último libro, me decía un amigo filósofo: "Es más emocionante, más oprimiente que el Journal Métaphysique, pero me parece menos positivo". Dejo a un lado la emoción, que no es a mí ciertamente a quien concierne juzgarla; pero lo que puedo decir es que si no se comprende que ese libro es el más positivo posible, se ha dejado escapar completamente lo esencial"(113).

Después de Etre et Avoir, cinco años más tarde, aparece Du Refus à l'Invocation, - posteriormente reeditado con el título más exacto de Essai de philosophie concrète(1967)-, donde recoge un manojo de ensayos y conferencias, de desigual factu-

112. CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel... pp.121-122.

113. RI (Filosofía concreta, p. 94).

ra, los más importantes de los cuales, según mi criterio, son:

L'Etre Incarné, Répère central de la Réflexion Métaphysique (ensayo en el que transcribe varios textos de EA); Ebauche d'une philosophie concrète (en cuyo texto vuelve a transcribir dos párrafos centrales de EA, concretamente el "Qui suis-je?", gozne metafísico, -dice-, por lo que significa en su pensamiento (pp.180-182), y otro párrafo de las pp.203-204); Le transcendant comme métaproblématique (Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía, en agosto de 1937); La Fidélité créatrice (importante estudio, en el que vuelve a transcribir un largo párrafo de EA); Méditation sur l'idée de preuve de l'Existence de Dieu y Situation fondamentale et situations-limites chez Karl Jaspers, famoso ensayo de 1932-1933, en el que Marcel establece un paralelismo entre su pensamiento y el del existencialista alemán. En aquellos momentos, en que su pensamiento estaba ya formado, Gabriel Marcel se sintió gratamente sorprendido por los análisis magistrales de Jaspers sobre la existencia. Este ensayo fue primeramente publicado en Recherches Philosophiques.

¿Se ha agotado ya, en estos momentos, la vena creadora de Gabriel Marcel?. Según ciertos autores, ésta se había agotado con la publicación de Etre et Avoir; su obra posterior no es más que un girar sobre sus hallazgos anteriores. Así, Mancini, el mismo Sciaccia(114), por citar algunos nombres. Y, si la afirmación es, quizá, exagerada, sí hay que reconocer que los libros posteriores no han aportado elementos nuevos a la organización de su pensamiento. De hecho, Homo Viator, publicado en 1945, es otro manojo de ensayos sobre temas tan suyos, como la fidelidad, la inmortalidad, la esperanza, etc.

---

114. MANCINI, I.: Sistema e ontologia in G.Marcel. "RivFilNeoscol". XLVII, Nov-Dic., 1955, p.662.

y La Métaphysique de Royce, que aparece en el mismo año que Homo Viator(1945), no es más que la reedición de tres ensayos agrupados, anteriormente publicados con el mismo título en 1918-1919 en la "Revue de Métaphysique et de Morale"; la única novedad radica en la introducción de Gabriel Marcel para la edición inglesa.

Tal vez sea Le Mystère de l'Etre(1951) la obra más sistematizada, algo así como la orquestación de su pensamiento, ofrecido de la manera más orgánica posible a los oyentes de las "Gifford Lectures" de Aberdeen, en 1949. Según sus mismas palabras, quiso "retomar su obra total bajo una nueva luz, mostrando sus articulaciones y señalando sobre todo su orientación general"(115), por eso, cita constantemente párrafos, ideas, frases, textos enteros de su producción: "No será la única vez, -afirma- que en el curso de estas lecciones citaré textos tomados de mis obras de teatro, pues en ellas mi pensamiento se encuentra en estado naciente y como en su hontanar original"(116).

Bergson y Whitehead le habían precedido en aquella tribuna de reconocimiento universal en los años anteriores. Gabriel Marcel pronunció sus conferencias durante dos años consecutivos, -1949-1950-, lo cual significa la trascendencia de su pensamiento en aquellos años, a nivel internacional. En un primer momento luchó contra la tentación de titular los ciclos de conferencias Investigaciones sobre la esencia de la realidad espiritual, acorde, sin duda, con la dinámica de sus preo-

---

115. ME., p.15.

116. ME., p.29.

cupaciones, pero, al fin, las tituló Le Mystère de l'Etre, publicadas bajo el mismo nombre, y traducidas a los más importantes idiomas; incluso, algunas de esas diez conferencias, de que consta el libro, han sido publicadas aisladamente; por ejemplo, Le Monde Cassé apareció en "Bulletin de l'Union pour la Verité" y Le Temoignage comme localisation de l'existential en "Bulletin de la Société de Philosophie de Bordeaux" y en "Nouvelle Revue Theologique".

Es importante comprobar la afirmación de Gabriel Marcel, según la cual, "recorriendo, después de más de 30 años, las notas inéditas que inauguraron mis investigaciones metafísicas, casi me asombra comprobar que los problemas que me ocupaban entonces son exactamente los que hoy me parecen más importantes, hasta diría los únicos que en última instancia merecen retener la atención del filósofo, pudiendo el resto, después de todo, relegarse a la condición de simple charlatanería"(117).

También Les Hommes contre l'Humain, - publicado en el mismo año que Le Mystère de l'Etre (1951)-, es la recopilación de las conferencias y artículos de Marcel entre los años 1945-1950, que previamente habían visto la luz en diversos medios escritos(118).

---

117. ME., p.182.

118. Qu est-ce qu'un homme libre? fue publicado en "Monat", VI, 1950; Les techniques d'Avilissement en la obra en colaboración "Le mal est parmi nous" (Paris. Plon, 1950) y en "La France Catholique", 15, IV, 1949; Téchnique et péché en "Le Chéval de Troie", VII, 1947; Le Philosophe devant le monde d'aujourd'hui en "Temps Présent", 24, VIII, 1945; La Conscience fanatisée en "Dublin Review", 1945; L'esprit d'abstraction, facteur de guerre en "Cahiers du monde", XII, 1949; Les libertés perdues en "Dialogues", 1946 y Pessimisme et conscience eschatologique en "Dieu Vivant", 1948.



Tesis central de este libro es que el filósofo no puede volver la espalda a los acontecimientos del mundo; su función no es "legislar en lo intemporal", sino comprometerse con el curso de la historia. Y ¿qué ocurre en el mundo? Que el tecnicismo, el espíritu positivista, en el peor de los sentidos, está matando la dignidad personal. La guerra produce "el aplastamiento sistemático de millones de seres, reducidos a una impotencia total"(119). Se pierden los valores, desaparece el amor y la esperanza; en una palabra, "la invasión de la técnica", de la mecanización y la burocracia, acarrearán la abolición progresiva del mundo del misterio:

"Por todos los medios, el perseguidor se dedica a destruir en un ser la conciencia, ilusoria o no, que este ser tiene como base de su propio valor. Es preciso que llegue a ser para sí mismo lo que piensa o se finge pensar que es en realidad. Es preciso que aquel que efectivamente no vale nada reconozca su propia nada, y no basta que la perciba intelectualmente, es preciso que además la sienta, como sentimos un hedor de descomposición que nos obliga a taparnos las narices"... Se inculcaba con todo conocimiento de causa el báculo de la depravación a los seres humanos para que los desmoralizase, para que los matase moral y físicamente..."(120).

Idea que, por otra parte, exponía ya en Le Mystère de l'Etre casi con las mismas palabras:

"El error consiste en imaginar que la filosofía no debe preocuparse por el curso de los acontecimientos, puesto que su papel es legislar en lo intemporal, y considerar los he-

---

119. HCH., p.120.

120. HCH., p.38.

chos contemporáneos con la misma indiferencia desdeñosa que en general testimonia un hombre ante la agitación de un hormiguero. Pienso, por el contrario, que una filosofía digna de ese nombre debe tomar una situación concreta determinada para captar sus implicaciones, sin dejar de reconocer la multiplicidad casi imprevisible de combinaciones a que pueden dar lugar los factores que su análisis ha descubierto"(121).

Junto a Les Hommes contre l' humain, deben agruparse,- por el cariz denunciador de todas las formas de inhumanidad posibles, que proclaman-, Le Déclin de la sagesse(1954) y l'Homme problematique(1955). Los tres ensayos que componen Le Déclin de la Sagesse van precedidos de una significativa introducción del mismo Marcel, en la que protesta por las tergiversadas interpretaciones que se hicieron de su pensamiento; protesta, sobre todo, frente a quienes mantienen que su filosofía es "irracionalista".

Puede afirmarse, sin temor al engaño, que la filosofía de Marcel en su "espontánea riqueza" y en su plétórica creatividad había terminado antes de la publicación de estos libros de crítica político-social. Más aún, los restantes títulos,- Présence et immortalité(1959), Dignité humaine(1964), Coleridge et Schelling(1971)- no sólo no aportan novedades dignas de mención, sino que, incluso,- como en Coleridge et Schelling y Fragments Philosophiques(1961)-, reproducen textos, comentarios y notas muy anteriores en el tiempo, hasta el punto de que el mismo Marcel ha confesado a Paul Ricoeur que "le irrita el releer sus Fragments Philosophiques, pues en ellos encuen-

tra una notoria falta de precisión y de rigor en el vocabulario"(122). Por otra parte, nunca pensó que un día iban a ver la luz estos escritos "balbuceantes", escritos hacia 1910-1914, anteriores, por tanto, a su primer Journal(123).

De entre los escritos de la última etapa de Marcel, merece atención especial el título de Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel(1968) por dos motivos al menos. Porque Paul Ricoeur, - de quien Marcel afirma que es, en la actualidad, uno de los mejores filósofos de La Sorbona(124)- fue discípulo de Gabriel Marcel 30 años atrás e, incluso, escribió uno de los primeros y más profundos ensayos sobre su maestro(125). Y, en segundo lugar, porque, entre ambos, intentan hacer ahora una recapitulación, un "régard critique" o "rétractation" de toda la obra marceliana. Seis Entretiens ajustados, penetrantes, muy incisivos, constituyen el libro. En él hay valoración, crítica y, por supuesto, interesantes aclaraciones sobre aspectos mal comprendidos en la obra de Marcel.

---

122. Entretiens... p.18.

123. RI., p.32.

124. "Vous êtes actuellement un des meilleurs philosophes de la Sorbonne"( Entretiens..., p.11).

125. RICOEUR, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris. Temps Présent, 1947, 456 p.

### 5. Metodología Marceliana

Como ha ocurrido, por lo general, en los filósofos intimistas, "del espíritu",- desde san Agustín a Blas Pascal y a Kierkegaard-, Gabriel Marcel habla con amplitud, machaconamente, de los aspectos existenciales, antropológicos o situacionales de su pensamiento. Por eso, renuncia a la idea de sistema. "No he pensado de manera sistemática", confiesa a Paul Ricoeur en los Entretiens(126), porque "el error del sistema consiste en que, en lugar de aprehender simpáticamente la inteligencia y como comulgar con ella, no nos presenta más que un esquema, a su vez intelectualizado, al cual la inteligencia no se deja reducir más que si se la confunde con sus propios productos"(127).

No pensamiento pensado, sino "pensamiento pensante"(128), haciéndose, en progresión ascendente; de ahí, precisamente el carácter sinuoso y desconcertante de su estilo(129), cargado de repeticiones, de alusiones, de sugerencias. Pero su convicción es clara: "las afirmaciones metafísicas adquieren plenitud de significado, cuando se transcriben en términos de experiencia vivida"(130). Por el contrario, el sistema es como un "horno crematorio"(131), pulveriza los problemas, expone un pensamiento en general, un pensamiento que se degrada en un se demo-

---

126. Entretiens..., p.102, 117.

127. RI (Filosofía Concreta, p.23).

128. RI (Filosofía concreta, pp.23-24.)

129. RI., p.51, 168.

130. RI., p.72.

131. RI., p.75, 77.

crático"(132). Una filosofía concreta rechaza frontalmente los ismos, - "je garde une sorte de répugnance pour tous les ismes quels qu'ils soient"(133), porque "mi tarea no será exponer un sistema filosófico susceptible de llamarse marcelismo(134)- sino <sup>que</sup> busca, ante todo, cómo deben ser puestos los problemas, no su solución(135). "El autor,- escribe en Le Mystère de l'Etre(136)- quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar en forma expresa contra las deplorables confusiones a que ha dado lugar el horrible vocablo existencialismo. Es absolutamente claro que el pensamiento que aquí se expresa se orienta deliberadamente contra todos los ismos. Pero, en fin, si es necesario resignarse a buscar un rótulo, el autor, por razones evidentes, a fin de cuentas adoptaría el de neosocratismo o socratismo cristiano.

---

132. RI (Filosofía concreta, p.27, y en nota agrega: "sería fácil demostrar que un determinado racionalismo democrático reposa enteramente sobre esta confusión; como si pudiese existir el menor contacto entre el se democrático, el se del sufragio universal y la razón trabajando en la ciencia"

133. Entretiens..., p.116.

134. ME., p.15.

135. Entretiens..., p.117.

136. ME., Introduction. ¿Podría preguntarse, en cambio, por qué admitió el título de Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, como homenaje tributado por un grupo de filósofos franceses. G. Marcel lo explica a Paul Ricoeur en Entretiens, p. 73; allí afirma que la clasificación de existencialismo ateo y existencialismo cristiano es debida a Sartre en L'existentialisme est-il un humanisme?, pero que él no usó nunca esa terminología; recuerda que solo en el Congreso de Roma, en 1946, utilizó en una ocasión el término de existencialismo para definir de algún modo su pensamiento; sin embargo, a partir de 1949 rechazó totalmente ese vocablo.

Un texto de Paul Ricoeur, en Gabriel Marcel et Karl Jaspers, resume perfectamente lo que llevamos dicho sobre la sistematicidad de Gabriel Marcel:

"El rechazo de lo sistemático es un elemento orgánico de su modo de pensar y de escribir. Su obra se presenta como un diario filosófico cuyos fragmentos fechados expresan el estado de alerta, de admiración, de búsqueda de un pensamiento vivo al que un orden demasiado sistemático no haría sino alterar. Algunas anotaciones, por lo general las más breves, encierran en forma muy condensada la "célula melódica" de un amplio conjunto de reflexiones, de las cuales sólo algunas, a veces, son puestas en claro. El cariz socrático de estos bocetos de sondeo asegura paradójicamente a la obra una verdadera fuerza impresiva, pese a lo frágil del género literario que sirve de vehículo a este pensamiento en acción. Las obras que no adoptan forma de diario, las conferencias, son también de curso sinuoso; la ordenación temática no reviste jamás forma de sistema en ellas, y el pensamiento, apresado en la investigación, sigue hasta el final caminos imprevisibles. Estos artículos vienen a ser como un haz de pasajes no fechados en un diario comprimido por necesidades editoriales"(137).

Método socrático, interrogativo, existencial, filosofía de búsqueda o reflexión fenomenológica de la experiencia vivida, - pues " la filosofía es una elevación de la experiencia, no una castración"(138)-, son epígrafos que, de alguna manera indican el pensamiento ascendente, penetrante y vivo, del pensamiento de Gabriel Marcel.

---

137. pp.49-50.

138. RI., pp.87,109; ME., pp.40-41.

Si rechaza el sistema es porque quiere valorar en su realidad ontológica ciertas experiencias privilegiadas, cardinales, negadas o despreciadas por el racionalismo, que había olvidado el interrogante fundamental del ser humano: "¿quién soy yo que me intereso por el ser?"(139). "Me parece que una metafísica no es nada,- afirma- si no es el acto por el cual una inquietud se define(140), puesto que, para conocer mi propio ser no puedo adoptar ante el mundo una actitud espectadora, sino comprometida. En una palabra, Marcel se propone buscar las condiciones de validez de un pensamiento subjetivo; de ahí que se acentúe el caminar de su pensamiento hacia lo concreto y existencial, y la experiencia juegue un papel preponderante: "La filosofía concreta o existencial se constituye alrededor de un dato"(141); "una filosofía auténtica es la de la experiencia transmutada en pensamiento"(142); "no hacer abstracción de los basamentos concretos"(143); "filosofar "hic et nunc", sin alejarse de la mordedura de lo real"(144); la filosofía es "tensión continuamente renovada entre el yo y las profundidades del ser en el cual y por el cual somos, o también sin una reflexión tan estricta, tan rigurosa como sea posible, ejerciéndose sobre la experiencia más intimamente vivida"(145); "habría

---

139. ME., p.126; HV., p.147.

140. HV., p.148.

141. RI., p.34.

142. RI., p.37.

143. RI., p.22.

144. RI., p.79.

145. RI., p.80. Entretiens..., p.45 (pensamiento experiencial en oposición al pensamiento empírico), p.121, 122; ME., pp.48-49, 51-53( la experiencia no es una cosa).

que referirse aquí a experiencias extremadamente precisas"(146); "procederé aquí como tengo por costumbre, es decir, desarticulando un caso evocado tan concretamente como sea posible"(147); "una filosofía digna de ese nombre debe tomar una situación concreta determinada para captar sus implicaciones, sin dejar de reconocer la multiplicidad casi imprevisible de combinaciones a que pueden dar lugar los factores que su análisis ha descubierto"(148); "no hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos sustitutos"(149).

Las citas se harían interminables, y todas se orientan hacia el mismo centro focal: a lo que Marcel llama una "exploración circular"(150). El se acerca a un problema mediante approches concrets, por vías de aproximación, remontándose de la vida al pensamiento, para luego descender del pensamiento a la vida, tratando de iluminarla; de ese modo, queda cumplido su propósito de no dirigirse a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales, en los que trata de despertar cierta visión profunda de reflexión por una verdadera anamnesis, en el sentido socrático de la palabra. Las afirmaciones metafísicas, - es convicción de Marcel - sólo adquieren la plenitud de significado, cuando se transcriben en experiencia vivida. A esta "exigencia, - dice - responde la forma misma

---

146. RI., p.85.

147. RI., p.89.

148. ME., p.41.

149. ME., p.55.

150. ME., p.43 ; RI., p.101, 103, 126 ("Querría proceder aquí por vías concretas de aproximación"; 137("el trabajo filosófico tal como yo lo concibo, reside en la profundización de determinadas situaciones espirituales").



de mis obras"(151), en cuyas antípodas podría figurar, por ejemplo, la filosofía de un Bertrand Russell.

De hecho, puede advertirse en la contraposición que traza entre el ideólogo y el pensador (152), cuál es el lugar exacto en que se sitúa a sí mismo. El ideólogo representa el momento del fanatismo, al que se contrapone el pensador o el artista. El ideólogo es el sistemático, que se mueve en el plano del avoir; el pensador o el artista tocan las raíces de la creatividad más pura y se determinan en los datos ontológicos esenciales, como el amor, la fidelidad, la esperanza y otras experiencias muy precisas. Estos, reaccionando frente a toda abstracción esterilizante, parten de unas observaciones seguramente fenomenológicas, pero que abren camino a una reflexión hiperfenomenológica, que es la metafísica misma(153). Y, frente a la estructura de un lenguaje hecho, estático y, quizá, vanalizado, el pensador y el artista vivifican el lenguaje mediante la realidad viva del ejemplo,— por eso, el "rôle des exemples dans mon oeuvre"(154)—, puesto que el ejemplo es en filosofía lo que el personaje en el teatro(155).

---

151. RI., p.75.

152. EA., pp.238-240, 241, 242-243 ("L'idéologue est un des types humains les plus redoutables qui soient; parce qu'il se rend lui-même inconsciemment esclave d'une partie mortifiée de lui-même; et que cet esclavage tend inévitablement à se convertir au dehors en tyrannie"... Le penseur, au contraire, est perpétuellement en garde contre cette aliénation, cette pétrification possible de sa pensée; il demeure dans un état perpétuel de créativité, toute sa pensée est toujours et à tout moment remise en question"(p.242).

153. RI., p.93.

154. Entretiens..., p.116.

155. Entretiens..., p.67; ME., p.103.

### Capítulo III

#### FUENTES Y REFERENCIAS FILOSOFICAS EN LA OBRA DE G. MARCEL

Es cierto que Marcel desembocó en la filosofía desde el idealismo(1), y si el término idealismo es plural, existe un denominador común a todos los idealismos: que la existencia de los objetos están en función de un sujeto capaz de conocerlos experimentalmente.

El tipo de idealismo en el que se educó Gabriel Marcel sostenía que los objetos físicos son referidos a una experiencia englobante o absoluta, en la que, de algún modo, está incluido el entendimiento. Esta corriente filosófica floreció en la Alemania del principios del siglo XIX y, posteriormente, llegó a convertirse en filosofía preponderante, a principios del XX, en los países anglosajones. Kant está a la base, y Hegel y los neohegelianos están en la cúspide: "La realidad es racional"; "El mundo es la manifestación de un principio espiritual"; "las cosas son correlativas a un espíritu que se realiza a sí mismo"; "hay que ir más allá de la representación de cualquier hecho particular, hasta el concepto o noción universales, de las que el hecho particular es una manifestación... etc".

---

1. "Je crois que ceci tient au fait que toute ma formation avait été idéaliste" (Entretiens...p.30), también, RI., p.109,80,143,91; Entretiens...,p.38 y 39; CHENU,J.: Le Théâtre de G. Marcel et sa signification metaphysique, o.c.,pp.9,11,13,74,143,151.

El esfuerzo que Marcel realiza en la primera parte del Journal por liberrarse de la mediación racional de Hegel y los neohegelianos, -convencido, al fin, de que la realidad del idealismo absoluto, pasada por el tamiz del pensamiento conceptual, se disuelve inevitablemente en la nada absoluta-, puede ser definido como sincero y titánico(2).

- 
2. Los textos confirmativos de esta tesis se harían interminables: "Montrer comment l'idéalisme tend inévitablement à éliminer toute considération existentielle en raison de l'inintelligibilité radicale de l'existence. L'idéalisme contre la métaphysique"(EA.,p.10); "J'ai l'impression d'avoir éliminé aujourd'hui ce qui pouvait encore rester chez moi d'idéalisme"(EA.,p.35); "Au fond, je dois reconnaître que, sous l'influence persistante de l'idéalisme, je n'ai pas cessé d'échapper au problème ontologique proprement dit"(EA.,p.38); "A partir de este rechazo inicial, el idealismo entero me ha parecido poco a poco una doctrina que no "pega", que no tiene, por lo demás, la pretensión de "pegar", mucho más, que tiene la pretensión de "no pegar" sino, por el contrario, de trascender las cuestiones vitales, es decir, -a mi juicio-, de eludir las, salvo para coonestarlas con muy simples negaciones: negación de Dios, negación de la Providencia, negación de la inmortalidad, camuflándolas mediante solemnes vocablos: orden moral, espiritualidad, eternidad...Esta resistencia incoercible corresponde a la seguridad, que no sé si llamar maciza, que implican algunas de las más altas experiencias humanas, sea la aprehensión, sea al menos la posición de algo que va más allá de toda verificación posible: para fijar las ideas, evocaré simplemente el amor o la adoración, cuyo objeto es por definición imposible de detallar, y no se deja alcanzar gradualmente por pasos en que, por otra parte, se divide todo proceso de verificación"(Filosofía Concreta, o.c.,p.14). "Hasta tal punto hemos sido formados, -o deformados por el idealismo-, que nos resulta difícil no concentrar en el sujeto, no ya los atributos, sino las energías que el adorador atribuye a la realidad que adora"(ME.,p.250).

Sócrates y Platón son sus precursores más lejanos. De hecho, el mismo Marcel ha presentado su pensamiento filosófico como un socratismo:

"El autor quiere situar este libro bajo el signo de Sócrates y Platón, aunque no fuera más que para protestar en forma expresa contra las deplorables confusiones a que ha dado lugar el horrible vocablo "existencialismo"(3).

Tal vez quiso el autor defenderse con estas palabras de esa apología de "aristotelismo" e, incluso, de "tomismo", con que ciertos autores habían expuesto el pensamiento marceliano. Marcel De Corte, uno de sus primeros críticos negativos, -posteriormente convertido en defensor acérrimo de su obra-, había visto en Gabriel Marcel un "aristotelisme chrétien"(4), y el tomista E.Gilson había afirmado que la filosofía marceliana, en cuanto existencialista, se encontraba más cerca del tomismo(5). Las influencias platónicas, en cambio, son patentes, especialmente en lo que se refiere a su teoría de la "comunidad de los espíri-

### 3. ME., Introduction.

4. "Le point de depart et le point d'arrivée de l'aristotelisme chrétien et du Marcellisme son rigoureusement semblables: l'âme, forme du corps, du De Anima correspond à la donnée de l'Incarnation, le kineî os eromenon de la métaphysique à l'Invocation où s'achève une philosophie dont le voeu est de rendre témoignage à la Présence"( DE CORTE, M.: Le Monde Cassé (de Gabriel Marcel), apêndice, Louvain, 1949, p.40.

5. "E.Gilson había afirmado que mi filosofía, en cuanto existencialista, se encontraba más bien cerca del tomismo. Le contesté entonces diciéndole que, al contrario, estaba mucho más cerca de Platón que de Aristóteles"( HORIA, V.: Viaje a los centros de la tierra. Barcelona. Plaza y Janés, 1976, p.22).

tus" y de la "participación en otro reino y en otra luz"(6).

### 1. Lecturas de Marcel

Entre las primeras lecturas de Gabriel Marcel,- a las que alude con amplitud y generosidad a lo largo de su extensa obra- hay que situar las páginas de los idealistas alemanes y de los neohegelianos ingleses o anglosajones, especialmente: Bradley, Bonsanquet, Hocking y Royce(7). Sus referencias a Schelling son constantes, y a Hocking y Bergson dedica con agradecimiento su Journal. El libro de Ernest Hocking, titulado The meaning of God in human experience, es citado por Marcel repetidamente en Le Mystère de l'Etre(8), del que, incluso, transcribe textualmente, en inglés, dos textos, y en Du Refus à l'Invocation alude a los "admirables análisis de Hocking sobre el conocimiento de los otros yos", porque "ha contribuido, creo, en una época decisiva a liberarme de todo lo que podía quedar en mí de residuos monadistas"(9).

- 
6. La verdad entendida como "luz" es afrontada por Marcel en ST, pp.13,14 y 20; RI, p.193; MC, p.301; Entr. pp.91,124 y 126. Esta clave platónica en la obra de Marcel ha sido vista por MOELLER, Ch. en Littérature du XXe siècle et Christianisme (G.Marcel), o.c., y por DAVY, M.M. en Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel, o.c., entre otros.
  7. "Effectivement, je lisais Schelling et un peu Hegel; et puis j'ai lu surtout, et plus profondément, les penseurs anglais néohégéliens et particulièrement Bradley..."(Entretiens... p.16); "tengo conciencia de permanecer muy próximo, no del hegelianismo mismo, sino de ciertas doctrinas que han prolongado flexibilizándolo, en particular la de Bradley"(RI, p.23).
  8. ME, p.210.
  9. RI (Filosofía concreta, o.c., p.43).

Por fin, en uno de sus últimos libros, -Pour une sagesse tragique et son Au-delà, traducido al castellano con el título de Filosofía para un tiempo de crisis(10), enumera, una vez más, Marcel las "deudas de gratitud"(11) para con los que "ya hace mucho tiempo depositaron en mí la semilla de lo que iba a ser mi búsqueda", para afirmar textualmente: "Hace ya mucho tiempo fui orientado en esta dirección por las profundas ideas de Hocking, tal y como se presentaban en su gran obra sobre la Significación de Dios en las experiencias humanas". Y, en un gesto de conmovedor agradecimiento, Marcel escribe: "Llegado a la avanzada edad en que me encuentro, me vuelvo con gratitud indefectible hacia este pensador, desconocido por así decir en Francia y al que no me fue dado conocer personalmente hasta 1960, mientras que mi primer contacto con su obra data de 1913. Si fue a él, al mismo tiempo que a Bergson, a quien dediqué mi Diario Metafísico, en 1927, sigue siendo su nombre el que quiero escribir al principio de este libro, porque después de las charlas que sostuvimos en dos ocasiones en su retiro campestre

---

10. Recopilación de ensayos y conferencias, varios de ellos publicados anteriormente e, incluso, insertos en otros libros, como ocurre con La responsabilidad del filósofo en el mundo actual (incluido en Les hommes contra l'humain); El ser ante el pensamiento interrogativo, en "Bull. de la Soc. Franç. de Phil.", n.1, 1958( antes había sido conferencia); "¿Qué puede esperarse de la filosofía?", antes en inglés en "Studies", 1959; Verdad y Libertad, en "Giornale di Metafisica", XI, 1947. Esta colección de ensayos fue publicada por editorial Plon, Paris, 1967, traducido en 1971 por Guadarrama.

11. Con gran humildad manifestó Marcel a su ex-alumno Paul Ricoeur, en Entretiens: "J'ai horreur de l'ingratitude et de l'amnesie"(p.24), para enumerar, posteriormente, uno a uno, cada uno de los nombres que, en alguna medida, influyeron en su vida y en su pensamiento.

de New Hampshire, no dudaré en decir que a mis ojos nadie ha encarnado tan perfectamente la idea del filósofo, tal como aparecerá precisada en algunas de las páginas que siguen. Sólo quiero hacer observar que se encuentra colocado, poco antes de la desaparición de Royce, en la confluencia del pensamiento americano ilustrado por James y Whitehead y de la fenomenología husserliana"(12).

Cuando Marcel habla de sus "deudas" de agradecimiento con los autores que le ayudaron eficazmente en su búsqueda, se refiere principalmente a Bradley y Royce, dos de los filósofos que, en un principio, más influyeron en la forja de su pensamiento.

Francis Herbert BRADLEY (1848-1924) es, posiblemente, el filósofo inglés más importante del siglo XIX. Influido por Hegel, critica en profundidad la actitud utilitarista y pargmatista en su primer libro, -Ethical Studies(13)- para elaborar su teoría de la autorealización, según la cual, el yo se realiza únicamente como miembro autoconsciente de una comunidad.

La preocupación metafísica de Bradley, -que influye poderosamente en Marcel, -como éste mismo reconoce(14)-, viene expuesta

12. ST.(Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp.12-13).

13. Ethical Studies. Oxford, OUP, 2ª ed., 1927.

14. Gabriel Marcel en Le Mystère de l'Être, refiriéndose a Bradley, cita textualmente un "importante texto" del filósofo inglés, tomado de sus Essays on Truth and Reality, y transcribe las páginas 116-117, texto en que Bradley afirma que la verdad se distingue de la realidad en la medida en que es sólo un aspecto, mientras que la realidad es por esencia omnicomprensiva. También alude a este entorno Bradleyano en RI, p.33.

en su libro más ambicioso: Appearance and Reality(15). La realidad,-se pregunta allí-, en cuanto contrapuesta a la simple apariencia, ¿puede ser conocida? Porque el intelecto sólo puede satisfacerse en aquello que es uno y sin contradicción,- la realidad-, pero no en lo fragmentario y contradictorio, es decir, la apariencia. De tal modo, que, cuando abandonamos el nivel de la experiencia inmediata para pasar al plano del pensamiento "discursivo", desembocamos inevitablemente en contradicciones, puesto que el "pensar discursivo" es relativo, "relacional" y, por ello, termina en la "apariencia".

Lo real, en cambio, pertenece necesariamente al campo de la experiencia, pero entendido que no se trata de nuestra experiencia finita, sino de la experiencia absoluta, en la que las contradicciones se resuelven en un todo armonioso. Esta visión de experiencia lleva a Bradley a la idea de absoluto,- término empleado abundantemente por Marcel en su primer Journal-, que, necesariamente, ha de ser espiritual y supra-personal, porque lo personal pertenece al campo de la apariencia, y ha de ser finito, es decir, no cabe hablar de una personalidad infinita.

Gabriel Marcel, aun reconociendo "la extrema dificultad proveniente de las doctrinas idealistas, de las que resulta muy difícil liberarse"(16), admitirá la inmortalidad personal y la realidad del Tu Absoluto, encarnada en un Dios personal; de este modo, trasciende la tesis de Bradley, para quien resultaba imposible admitir "un Dios personal, como realidad última

---

15. Appearance and Reality. Oxford, OUP, ed. revisada, 1930.

16. ME., p.189.



del universo", puesto que "sólo la metafísica trata de la verdad última"(17). En este contexto habría, quizá, que interpretar una de las últimas alusiones de Marcel a Bradley, cuando dice: "si bien la experiencia filosófica comienza necesariamente como un solo instrumental, tiende en su desarrollo a hacerse concertante; y ello incluso en la medida en que se opone a otras maneras de pensar, ya que oponerse a ellas sigue siendo, en cierta medida, una forma de apoyarse sobre ellas. Así ha sido, por ejemplo, la relación entre Kant y David Hume o, más cerca de nosotros, entre Bergson y Spencer; y si se me permite mencionarme a mí mismo en este clima, puedo decir también que es a los neohegelianos contemporáneos y particularmente a Bradley, a los que mi propio pensamiento se opone para definirse, como asimismo a un cierto neocriticismo francés"(18).

Junto al nombre de Bradley, Gabriel Marcel cita siempre el de Josiah Royce(1882-1916), profesor en Harvard, ferviente seguidor de Hegel, pero que, poco a poco, se fue alejando del hegelianismo. Marcel advirtió con claridad este proceso en su importante ensayo La Métaphysique de Royce(1945). Allí llega a la conclusión de que "se observa en los planteamientos del profesor de Harvard una transición del idealismo absoluto hacia el existencialismo"(19).

---

17. Tesis mantenida por Bradley en Essays on Truth and Reality. Oxford.OUP,1914 y en Collected Essays. Oxford.OUP,1955.

18. ST (Filosofía para un tiempo de crisis,o.c.,p.26).

19. La Métaphysique de Royce, publicada en 1945 por Aubier-Montaigne, consta de cuatro amplios ensayos publicados en la Revue de Métaphysique et de Morale, en 1917-1918. Ya hice notar, en documento de Marcel, que él indica la fecha de 1937 como la de la primera edición de este libro.

La obsesión de Royce por el tema religioso interesó vivamente a Marcel. "Esta problemática,- afirmaba Royce- merece nuestros mejores esfuerzos y toda la lealtad de que somos capaces"(20), palabras que Gabriel Marcel podría hacer suyas absolutamente; y, de hecho,-como hicimos observar en el capítulo primero de nuestra tesis-, ese fue el empeño filosófico de todo el primer Journal. Pero es que, todavía, en Pour une sagesse tragique et son Au-delà(1968), vuelve a afirmar textualmente: "Creo con toda sinceridad que hay y que debe haber una convergencia secreta entre filosofía y religión, pero también creo que el instrumento es completamente diferente en ambos casos. La religión no puede apoyarse, en efecto, más que en la fe. Por el contrario, creo que el instrumento de la filosofía es la reflexión. Y debo añadir que considero con cierta desconfianza aquellas doctrinas filosóficas que pretenden reposar sobre la intuición. No obstante, he intentado demostrar que la reflexión puede presentarse bajo dos formas diferentes y complementarias. La una es puramente analítica y reductora: se trata de la reflexión primaria. La otra, por el contrario, es recuperadora o, si se quiere, sintética, y es justamente la que se apoya sobre el ser, no sobre una intuición, sino sobre una seguridad que se confunde con lo que nosotros llamamos alma"(21).

---

20. ROYCE, J.: The Religious Aspect of Philosophy. Peter Smith. Cloucester Mass, 1958, p. IX; también, sobre el tema: The Sources of Religious Insight. New York. Clark, Edimburgh and Scribner s, 1912. Otras publicaciones de Royce, relacionadas con el tema: The conception of God. New York, MacMillan, 1897; Study of God and Evil. New York, MacMillan, 1898.

21. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p. 35).

Tiene que existir una verdad absoluta, -escribe Royce, después de contemplar el universo y observar los conflictos y errores existentes-, puesto que "el error es la incapacidad de mi pensamiento de concordar con el objeto que se propone"; dicho en otros términos, la hipótesis en que se asienta el pensamiento racional de que la verdad objetiva y el error son posibles, implica la existencia del absoluto o pensamiento total, englobante, en el que se incluyen, como elementos subordinados, mi pensamiento y todos los pensamientos. De ahí, la conclusión de Royce: "Toda realidad ha de estar presente en la unidad del pensamiento infinito"(22).

No obstante, el absoluto de Royce no es el mismo del de Bradley; el de Royce tiene una dimensión social; viene a ser algo así como una Persona Absoluta, constituida por la infinitud de personas finitas, en las que El se representa a sí mismo; es decir, "un todo que es un sistema individual de individuos éticamente libres, los cuales son uno en Dios"(23).

¿Dónde se refleja con mayor nitidez la influencia de Royce en Gabriel Marcel? Sobre todo, en las ideas de fidelidad, lealtad, en la noción de exigencia de un "conocimiento absoluto" y en la vinculación enriquecedora de las personas en la comunidad. "¿No podríamos retomar aquí, -escribe Marcel-, una de las ideas más profundas de Royce y decir que aquél que está comprometido en la investigación de la verdad participa de cierta comunidad ideal?. Se convierte en miembro de una ciudad que no está edificada sobre piedras y que el espíritu cimenta"(24).

---

22. The Religious Aspect of Philosophy, o.c., p.433.

23. The Problem of Christianity. New York, MacMillan, 1913, vol. I, p.68.

24. ME., p.71.

Esta idea de la ciudad ideal de Royce penetró tan profundamente en Marcel que, en una Comunicación a la Unión por la Verdad, poco después de la publicación de su Journal Métaphysique, es decir, en un momento en que la filosofía existencial le era todavía desconocida, llegó a evocar el papel de la Iglesia como el de una "comunidad real", como un "universal existente" o "universal viviente", ya que "una comunidad no es posible más que a partir del momento en que los seres se reconocen mutuamente como diferentes, como existiendo juntos en su diferencia misma"(25).

Por otra parte, la concepción del Absoluto global, englobante, de Royce, desembocó necesariamente en una visión del cristianismo como "religión de la lealtad", que no es sino "la devoción unitaria y cabal de una persona a una causa, siempre que la causa sea algo que una a muchas personas y constituya, por tanto, el interés de una comunidad"(26). También Marcel acepta la concepción de Royce y a ella alude repetidamente en sus escritos e intervenciones habladas. "Sin duda valdría la pena detenerse sobre esta idea de consagración, dedicar la vida a una causa en el sentido de Royce", afirma en Le Mystère de l'Etre(27); y, en Pour une sagesse tragique... insiste: "En la prolongación de algunos pensamientos de Royce yo diría que un ser testimonia una cierta dilección...añadiendo que la palabra dilección es insuficiente, porque no se trata

---

25. RI., p.16.

26. ME., p.71. En HV. se refiere al "bello libro" de Royce(p.205)

27. ME., p.142; "Une cause n'est pas impersonnelle, mais bien supra-personnelle", transcribe de Philosophy of Loyalty, de Royce, y sigue citando ampliamente a éste (HV., pp.205-206).

solamente de una preferencia; se puede muy bien preferir una cosa a otra; esta inadecuada palabra "dilección", traduce el acto mediante el cual un valor, un valor absoluto, se confiere a lo que no podría reducirse a no ser más que una cosa"(28).

La conciencia de gratitud de Marcel hacia sus "maestros" Bradley y Royce fue constante, pero expresamente escrita en la Carta de introducción a la magnífica obra del Padre Troisfontaines sobre su pensamiento, -De l'Existence à l'Etre-, donde afirma que su pensamiento ha sido siempre un pensamiento vivido, imposible de separar de su vida personal y de los encuentros íntimos con otras personas, con Bradley, Royce, Jaspers etc.

## 2. Bergson y su filosofía de fidelidad a lo real

Gabriel Marcel siguió "emocionadamente", -es término suyo- las lecciones explicadas por Bergson en el Colegio de Francia(29). El nombre de Bergson constituye, sin duda, - además de ser el autor más citado por Marcel en su obra(30)-, el punto de referencia, en acuerdos y desacuerdos, -más en aquellos que en éstos-, de tantas cuestiones filosóficas. De él tomó un término, -explorer-, y la idea de ahondamiento que el término comporta. Ello iba a constituir en el itinerario marceliano un camino, un método a seguir.

28. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp.89-90).

29. "Seulement de paradoxe en ce qui me concerne, c'est que cette admiration que je vouais à Bergson coïncidait où plus exactement coexistait avec disposition très différente qui était en somme une sorte de culte de pensée la plus abstraite et la plus dialectique"(Entretiens..., o.c., p.15).

30. Solamente en ME aparece citado en las pp.13,15,53,55,73,109 en RI aparece en las páginas 22,38,61,112,151,152,212; en

Zubiri, interpretando la intuición bergsoniana, cifrada en esta idea de ahondamiento o perforación de lo real, -como prefiere traducir Marcel-, dice que "el pensamiento filosófico, lejos de describir el universo en términos matemáticos, conforme a una orientación positivista, procede por vía de ahondamiento en la realidad. A los dos estratos de la realidad, -hechos científicos y hechos inmediatos- responden dos formas de saber: positivo y estricto, de los cuales la realidad no científica es más profunda, porque alcanza la realidad con un modo superior de inmediatez"(31), que, expresado de otra manera, es afirmar que "el hecho inmediato es un hecho metafísico"(32).

Marcel tomó conciencia plena, en seguida, de que la verdadera dificultad de la filosofía consiste precisamente en ese ir con precisión al fondo de las cosas. Desde su visión del pensar concreto, - Filosofía Concreta es título de uno de sus libros-, ajena, por supuesto, al pensamiento científicista, objetivo y generalizador, abstracto en una palabra, que no conoce otro género de unidad que la procedente de lo general-abstracto, llegó a la intuición de que el conocimiento conceptual-objetivista escinde la realidad del hombre concreto y viviente. De ahí, su aversión por el pensamiento objetivador, como forma de pensamiento espectacular, por lo que entraña de desarraigo, de olvido del ser.

Bergson está en la base de esta concepción personalista, de pensamiento pensante, concreto y viviente, de fidelidad a lo real. Porque, para Bergson, lo real, - que es durée-, no es

EA., pp. 22, 44, 116, 147, 198, 274 etc. En ST., p. 13, 14 etc.

31. ZUBIRI, X.: Cinco lecciones de filosofía. Madrid. Moneda y Crédito, 2ª ed., 1970, p. 177.

32. ZUBIRI, X.: Cinco lecciones de filosofía. o.c., p. 178.

una cosa que está-ahí, frente a la cual sea posible adecuarse sin más en un concepto representativo, puesto que estos conceptos "prefabricados", arrancados casi siempre de las ciencias positivas, están hechos para otro menester que para el de hacer aflorar la profundidad de lo concreto y la realidad de lo metaempírico.

En una palabra, Marcel acepta gustoso de Bergson la idea de que la filosofía no es un resultado de ciertas premisas dadas, o un repertorio de datos- aversión al sistema-, como sucede, más o menos, en un laboratorio, sino que es descubrimiento, creación continua. Filosofar no es más que reconocer la profundidad de la realidad del ser que nos supera y envuelve(33).

Atrás queda la visión de una filosofía como "arsenal de conocimientos", que nos permite ampliar el receptáculo de nuestras ideas. Filosofar es esfuerzo, tensión, dinamismo, energía, testimonio consciente, purificación y ascesis. El pensamiento filosófico de Gabriel Marcel va a consistir precisamente en "el esfuerzo por llegar a la claridad densa del espíritu" y se va a distinguir por su "carácter de búsqueda" y por el hecho de dirigirse, "no a una inteligencia abstracta y anónima, sino a seres individuales en los que trata de despertar cierta vía profunda de reflexión por una verdadera anamnesis en el sentido socrático de la palabra". Porque, en resumidas cuentas, la misión del filósofo no es la de edificar, sino la de ahondar, consiste en "una perforación, más que en una construcción" o sis-

---

33. "Et là nous retrouvons ce mot: explorer. Cette idée d'exploration que vous mettiez en exercice dans ce premier entretiens..."(Entretiens...o.c.,p.15).

tema(34). Por eso, la conclusión de Marcel es clara: "sería preciso oponer al bergsonismo en tanto que sistema el bergsonismo como modo de pensamiento; me adheriría yo a este segundo sin dificultad. Hay en él lo suficiente, si no para dar cuenta, al menos para aproximarse a la vida concreta de la inteligencia, en tanto que ésta es búsqueda, investigación creadora"(35).

---

34. Los textos de G.M. al respecto se harían interminables de intentar citarlos: "Cuanto más intentaba profundizar mi experiencia, descubrir el sentido bastante secreto de estas dos palabras, tanto más la idea de cierto cuerpo de pensamiento que sería mi sistema, que yo llamaría mi sistema, me parecía inaceptable; la pretensión de encapsular el universo en un conjunto de fórmulas, más o menos rigurosamente ligadas unas a otras, me parecía irrisoria" (RI., p.25); "¿no era incitarme a presentar en forma sistemática todo aquello que para mí, -lo repito-, ha permanecido siempre y esencialmente en el plano de la búsqueda?" (ME., p.14); "nadie podía esperar de mí la exposición deductiva de un conjunto de verdades racionalmente encadenadas" (ME., p.14); "mi tarea, -vuelvo a repetirlo-, no será exponer un sistema filosófico susceptible de llamarse marcelismo" (ME., p.15); "de este libro que ahora presento al público creo poder decir, en primer lugar, que representa la imagen de toda mi obra; es incluso rigurosamente homólogo. Esco significa, ante todo, que consiste en un conjunto de investigaciones, y que, sin duda, se cometería un error al juzgar necesario o simplemente posible descubrir en él la estructura de un sistema...el lector se dará cuenta de hallarse en presencia de un cierto campo que no puede ser circunscrito, puesto que se abre hacia lo infinito" (ST., Preface).

35. RI., p.24. ; las alusiones marcelianas a este carácter de búsqueda, de itinerancia, peculiar en su filosofía, son numerosas. "La imagen que en este momento se me impone, -dice en ME., p.15-, es la de un camino... una especie de itinerario". Significativo resulta el título de Homo Viator dado a una de sus obras.



Resumiendo en pocas palabras la influencia bergsoniana en la obra de Marcel, podría decirse que a Bergson,- de quien dice, en un momento dado, "cuya palabra parece que oigo todavía resonar, desde el fondo del pasado, discreta y electrizante a la vez"(36)- debe el rechazo frontal de la noción rígida de verdad, concebida como depósito o posesión de conocimientos objetivos. Conocer no es tanto la apropiación de objetos exteriores cuanto la "diafanización" del ser al pensamiento. Y, Marcel añadirá, conocer es, sobre todo, conocer-se. La noción tradicional definitoria de la verdad como "adecuación" con una realidad externa, deja paso a esta otra de la verdad como autenticidad del propio pensamiento o acuerdo del sujeto consigo mismo. La verdad, en suma, se hace autoafirmativa y la antropología se convierte en centro iluminador de este filosofar. La concepción "personalista" marceliana,-diluida a lo largo de todas sus páginas-, asentará el principio de que sólo en la relación viviente con el tú se realiza el hombre como lo que verdaderamente es y, por el contrario, el "yo absoluto" de los idealistas sólo existe como especulación, que no como realidad, en la mente de los filósofos. Hay que hacer justicia a Gabriel Marcel, cuando intenta poner en primer término la realidad de la existencia humana,-las realidades existenciales- y, por ello y sólo por ello, impugna con acritud el pensamiento sistemático objetivista, carente de "la tensión necesaria para captar la densidad entitativa de las realidades dialógicas". Lo decisivo no es la "verdad en-sí",-impersonal, objetiva y generalizadora-, sino la verdad existencial, que se da en la comunicación participativa.

---

36. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.13).

### 3. Kierkegaard, Jaspers y Heidegger

Hay un dato curioso,--revelado por el mismo Marcel(37)--, en torno a la figura del precursor del existencialismo: Søren Kierkegaard. Cuando Gabriel Marcel escribe y publica el Journal Métaphysique(1927) ni siquiera conoce el nombre del pensador danés. Hasta 1940 o comienzos de 1941 no leyó Post-scriptum,--primer libro que llega a sus manos--, obra que le interesó de manera excitante. En una conferencia,-- Kierkegaard en mi pensamiento--, dictada con motivo de un coloquio internacional organizado por la UNESCO en París(21 al 23 de abril de 1964), publicada posteriormente en libro con el título de Kierkegaard vivo(38), manifestó que "el nombre de Kierkegaard lo encontré por primera vez en la Historia de la filosofía, de Hoffdin, cuando preparaba mi licenciatura en filosofía en 1906-1907. Y recuerdo claramente que comprendí muy mal la exposición tan breve que el historiador danés ofrecía de este pensamiento"(39).

Sin embargo, y quizá con cierto retraso en su "itinerario", Marcel reconoce su "deuda con Kierkegaard, que es una de las más considerables. Es verdad que podría decirse siempre, y no sin razón, que antes de él hubo pensadores existenciales, por ejemplo San Agustín o Pascal. Pero nadie puede negar que Kierkegaard es más poderosamente todavía lo que yo llamaría

---

37. Kierkegaard vivo. Madrid. Alianza editorial, 1968, p.52.

38. Kierkegaard vivo. Madrid. Alianza editorial, 1968.

39. Kierkegaard vivo. Madrid. Alianza editorial, 1968, pp.52-53. Afirmar, como lo hace C. Fabro, que G.M. "jamás se interesó seriamente por Kierkegaard"(Drama del hombre....o.c.,p.716), parece, cuando menos, gratuito e injusto.

el carácter estructuralmente dramático de la existencia humana. ¿Cómo no recordar aquí que a esto se debe que Kierkegaard sea innegablemente el precursor de Miguel de Unamuno"?(40).

El carácter dramático del existir humano, -obsesión preocupante en la obra marceliana, especialmente en su vertiente teatral-, es posiblemente la intuición central, básica, del pensamiento existencial de Kierkegaard: El verdadero universal está en el corazón de lo más singular. Dicho con otros términos: hay una inteligibilidad opuesta a la de la universalidad abstracta; este antiintelectualismo kierkegaardiano seguirá su andadura a través de la extensa obra de Marcel, porque la corriente intelectualista, -dirá éste- no atiende a lo concreto profundo. El intelectualismo "reifica" los conceptos, que no alcanzan la "realidad expresante", revelada únicamente por vía de presencia (41).

Las coincidencias con Jaspers son muchas. En conversación con Paul Ricoeur, Marcel lo reconocía con estas palabras:

"Il est sur que lorsque j'ai lu le Système de Philosophie de Jaspers, ce devait être en 1933 si je ne me trompe, j'en fus extrêmement frappé. Sur bien des points, cette lecture m'est apparue comme libératrice, je fais surtout allusion au tome II, au tome: Existence. J'ai trouvé qu'il y avait des analyses tout à fait magistrales, en particulier

---

40. Kierkegaard vivo. o.c., p.62.

41. Sobre la influencia de Kierkegaard en Marcel, VIALLANEIX, N.: Kierkegaard, el único ante Dios. Barcelona. Herder, 1977, p.159.

de ce qu'il appelle les situations limites et vous vous rappelez que j'ai écrit a ce moment-là une étude qui a paru d'abord dans les Recherches Philosophiques et qui ensuite a été comprise dans le volume du Refus à l'Invocation(42). J'ai été beaucoup moins séduit par le tome III c'est-à-dire le tome: Transcendance. Là, il m'a semblé que l'idée de chiffre dont se sert si abondamment Jaspers gardait un caractère équivoque et que l'on se demandait à chaque instant sur quel terrain exact on se trouvait"(43).

Más que de influencias, hay que hablar de afinidades entre Jaspers y Marcel. De hecho, los análisis marcelianos en torno a la situación fundamental del ser-encarnado, -gozne de la metafísica existencial-, se remontan a la segunda parte de su Journal Métaphysique, es decir, al año 1928; pero, "al volver a retomar ese texto, -escribe Marcel(44)-, fui sorprendido al comprobar que, ya entonces, me servía de expresiones que son exactamente las que debía usar Jaspers un poco más tarde en su Sistema(1932). Coincidencia pura, pero fundada en la naturaleza misma de este tipo de filosofía... No he cesado de señalar lo más fuertemente posible que una filosofía que parte del "cogito", es decir, de lo no inserto, o incluso de la no inserción

---

42. El ensayo lleva por título Situación fundamental y situaciones límites en Karl Jaspers, y lo escribió Marcel a raíz de la publicación de Système de Philosophie, de K. Jaspers (Berlín, Springer, 1932).

43. Entretiens... pp.84-85.

44. RI (Filosofía concreta), o.c., p.80. Tampoco se conocían personalmente; Marcel dice que, después de haber leído el Système, tuvo un encuentro con Jaspers en Bale.

en tanto que acto, corre el peligro de no poder jamás alcanzar el ser. La encarnación es el dato a partir del cual un hecho se hace posible"(45).

Merleau-Ponty reconoció públicamente el carácter precursor de Gabriel Marcel en este aspecto. El tema de la "encarnación,- escribe aquél-, es decir, la relación ontológica de inherencia, que es, ante todo, relación de encarnación vivida a nivel perceptivo, ha sido planteado en Francia por Gabriel Marcel: se trataba de analizar la presencia carnal y sensible del mundo a nosotros y de nosotros al mundo"(46).

Las coincidencias de Marcel-Jaspers siguen siendo múltiples y claras. Ambos critican duramente la posibilidad de construir una ontología de la existencia,-frente a Heidegger y Sartre-, puesto que la existencia no es un objeto y, por ello, escapa a toda conceptualización: "querer objetivar lo que yo soy,- escribe Jaspers- es esquematizarme, y yo estoy más allá siempre de todo esquema"(47), porque "puedo alcanzar un conocimiento sobre mí, pero no de mí. El yo huye siempre a todo esquema aprehensivo. Cuando vuelvo sobre mí mediante la reflexión, me encuentro con que he introducido una dualidad. Soy a la vez uno y dos. El yo y el mí son los dos polos de esa dualidad, uno de los cuales funciona como sujeto y el otro como objeto" (48).

---

45. RI., p.80.

46. MERLEAU-PONTY, M.: La philosophie de l'existence. "Dialogue", 5:3, 1966, p.312; es el texto de una conferencia, pronunciada en 1959 en la Casa Canadiense de la Ciudad Universitaria, de París.

47. Philosophie. Berlin, 1948, p.322.

48. Philosophie. Berlin, 1948, pp.324-326.

Podríamos aportar innumerables textos paralelos de Gabriel Marcel, en los que, casi con idénticas palabras, afirma que "la existencia no es en rigor concebible", que "la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe", que "ser encarnado es aparecerse como cuerpo" y que "la desencarnación es impracticable", o que "cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto de mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que, en resumiendo cuentas, se suprime por el simple hecho de que me ignora"(49).

No en vano le pareció a Marcel que la filosofía de Jaspers era una filosofía de la libertad, de la liberación(50), convencidos ambos de que el pensamiento abstracto no penetra en la mordedura de lo real, como ocurre en algunas formas de idealismo. De ahí, que tanto Marcel como Jaspers centren su investigación filosófica en la comunidad existencial. "El hombre, -dice Jaspers-, no es un ser cerrado en sí mismo, sino abierto(51): "Tesis de mi filosofía es que el individuo no puede llegar a ser hombre por sí solo. El ser-sí mismo sólo puede realizarse en comunicación con otro ser-sí mismo. Solitario, me hundo en la sorda nocturnidad...La propia libertad sólo puede existir cuando también el otro es libre...Yo sólo existo en compañía

---

49. RI., pp. 28, 29, 30, 31.

50. Entretiens... p. 85.

51. Balance y perspectiva, en "Sobre mi filosofía". Madrid, Rvta Occidente, 1953, p. 257.

del prójimo; sólo, no soy nada(52). Y también, "no sé qué era más fuerte en mí cuando empecé a pensar: si el originario querer saber o el afán de comunicación con los hombres... Ningún impulso me pareció más fuerte en mi interior que el de la comunicación con los demás"(53).

Cuando Gabriel Marcel afirma que "una filosofía digna de este nombre no puede desarrollarse ni tampoco definirse, sino bajo el signo de la fraternidad"(54), o que el amor nos hace disponibles, porque, mediante el amor el tú y el yo empíricos son una misma cosa en la trascendencia, no está sino coincidiendo, una vez más, en esa corriente de pensamiento, - de la que Jaspers es auténtico defensor-, según la cual hay una libre comunicación de existencias, donde los sujetos se tratan como personas, sin objetualizarse, sin asfixiarse en una relación cosificadora. Martín Buber, Guardini, Max Picard, Ebner, Peter Wust, por citar algunos nombres, consagrarán también sus mejores esfuerzos a la tarea de descubrir la dimensión profunda de ciertas realidades originarias, simbólicas y expresivas. Frente al racionalismo reductor, que marchita el misterio, opondrán los ámbitos del encuentro(55).

---

52. JASPERS, K.: Einführung und die Philosophie (La filosofía desde el punto de vista de la existencia. México, FCE, 1953, p.22).

53. JASPERS, K.: Balance y perspectiva, o.c., p.260.

54. ST., p.58.

55. BUBER, M.: Ich und DU, 1923 y Zwiesprache, 1930, reeditados en Die Schriften über das Dialogische Prinzip. Heidelberg, 1954; GUARDINI, R.: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Maguncia, 1925; PICARD, M.: Die Flucht vor Gott. Zurich. Erlangen, 3ª ed., 1951 (La huida de Dios. Madrid. Guadarrama, 1962; EBNER, F.: Das Wort und die Geistigen Realitäten. Innsbruck, 1921; WUST, P.: Naivität und Pietät. Tübingen, 1925; Ungewissheit und Wagnis. München, 1946 (Incertidumbre y riesgo. Madrid. Rialp). Anteriormente aludimos al magnífico ensayo de G. Marcel sobre la Piedad en P. Wust, en EA.

Con Heidegger es distinto. No siente tan viva proximidad como con Jaspers. Si, en ocasiones, su juicio admirativo hacia el existencialista alemán no admite parangón,- "Heidegger, desde muchos puntos de vista es el pensador más profundo de Alemania y quizá de la Europa Occidental"(56)-, en muchas otras su crítica es dura,- "no voy a tratar de disimular el que este lenguaje (de Heidegger) me parece abominable por su oscuridad y complicaciones inútiles, y sigo estando convencido de que todo ello podría expresarse de un modo mucho más simple y claro"(57), o "su lenguaje, como le ocurre con tanta frecuencia, es más propio para oscurecer que para aclarar el pensamiento que pretende expresar"(58)-, y su desacuerdo absoluto:"por lo demás, en este punto no sólo me opongo de la manera más radical a Heidegger y Sartre, sino a la postura de la mayor parte de los filósofos anteriores"(59).

En un punto concreto se siente muy cercano a Heidegger, en lo que Marcel llama "el sentido sagrado del ser":

"Je pense, n'est-ce pas, que ce qui est peut-être le plus fondamentalement commun à la position heideggerienne et à la mienne, c'est ce sens sacré de l'être, cette conviction que l'être est une réalité sacrale; cela me paraît extraordinairement important et je crois que c'est suffisant pour dissiper toute illusion quant à une proximité quelconque de Heidegger et de Sartre. Je suis d'autant plus content que vous me don-

---

56. ST., p. 34.

57. ST., p. 158.

58. ST., p. 244.

59. ST., p. 173 (el desacuerdo radical consiste en la visión Heideggeriana del hombre como "ser-para-la-muerte", eliminando toda visión de esperanza, tema marceliano por antonomasia.).



niez l'occasion de m'exprimer sur ce point que l'on peut être induit en erreur par la pièce satirique que j'ai écrite sur lui, dont le titre français est La Dimension Florestan mais le véritable titre est le titre allemand Die Wacht am Sein: en réalité, la critique ici porte essentiellement sur le jargon et sur une certaine prétention, mais elle n'exclut pas, et j'avais pris soin de le dire dans une conférence que j'ai faite à Oberhausen, puis à Berlin autrefois, elle n'exclut nullement le sentiment d'une proximité métaphysique.

Il est bien certain que je reste un peu dans le doute sur la façon dont il faut interpréter en fin de compte la fameuse opposition entre être et étant. J'ai posé par exemple à Henri Birault la question suivante: "Croyez-vous que Heidegger accepterait la transposition à laquelle je procéderaï pour ma part, en substituant à l'être, la Lumière, l'éclairant, et à l'étant, l'éclairé? Croyez-vous que Heidegger pourrait accepter cette transposition?" (60).

Vuelve Gabriel Marcel, en conversación con Paul Ricoeur, a recalcar su "coincidencia" con Heidegger en cuanto a la defensa de la "dignidad sagrada del ser":

"Dans mes dernières conférences je suis revenu si souvent sur la question du sacré, me demandant ce que le sacré pouvait devenir dans un monde de plus en plus livré aux techniques. C'est là, je pense, qu'existe un accord entre Heidegger et moi sur cette dignité sacrale de l'être" (61).

---

60. Entretiens... o.c., pp. 90-91.

61. Entretiens... o.c., p. 105.

Este carácter reverencial ante el ser,- en el que se descubre el trasfondo, allende toda comprensibilidad(62)- encuentra sus raíces, tanto en Heidegger como en Marcel, en la poesía interior y "reverencial" de Rilke. Para Rainer María Rilke, la existencia no pertenece ni se desenvuelve en un orden puramente mecánico y empírico, no ha perdido aún el "encantamiento". Marcel transcribe en Homo Viator una estrofa de Rilke,- "Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert/Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen/ Kraefte, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert"(63)-, que comenta con estas palabras: "Nulle part ne s'exprime mieux cet amour révérentiel du créé que les hommes de ma génération auront vu se tarir sous leurs yeux en tant d'âmes vouées au desséchement et à la plus misérable adulation de soi. Le monde de la machine devient ainsi en même temps celui de la conscience pure, celle qui brule sans éclairer ou éclaire sans réchauffer"(64).

Y, en otro momento de su obra, Marcel se refiere a Rilke en estos términos: "Evocaré aquí dos de los textos más hermosos de la literatura contemporánea, es decir, la Novena Elegía de Duino,

---

62. La reverencia, lo es ante la vida en un sentido profundo. "Es una especie de disposición a aceptar en las cosas un sentido profundo y coherente que trasciende del mundo cotidiano"(BOLLNOW: Über die Ehrfurcht. Blätter für Deutsche Philosophie, 16, p.346). Lo que percibimos desde nuestra interioridad es algo comprehendente, que no puede ser aprehendido y que, sin embargo, nos aprehende a nosotros.

63. "Mais pour nous l'existence est encore enchantée: a cent endroits elle est encore origine. Un jeu de forces pures, auxquelles nul ne touche, s'il ne s'agenouille et admire".

64. HV., pp.356,358.

de Rilke, y el comentario que él mismo hizo en una carta a Witold Hulewicz, fechada, parece, el 13 de noviembre de 1925 y que figura bajo el número 108 en la edición de Insel Verlag de las Briefe aus Muzot: "Somos las abejas de lo invisible. Juntamos locamente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible"(65).

#### 4. Otras vecindades filosóficas

"Pienso lo que han significado en mi vida,-escribe Marcel en Prefacio a De l'existence a l'être(66)-, hombres como Du Bos, Gustave Thibon y Max Picard". Efectivamente, el reconocimiento a Du Bos, sobre todo en la importancia que adquirió de cara a su conversión al cristianismo, ha sido puesta de manifiesto repetidamente por Marcel(67). La figura, excepcional en tantos aspectos, de Gustave Thibon, fue ensalzada por Gabriel Marcel en el prefacio escrito a la obra Diagnostics (1940). Allí decía Marcel: "¿Qué es Gustave Thibon? ¿Un religioso? ¿O más bien un universitario? ¿Un filósofo profesional? ¿Un economista? ¿Un médico? Nada de eso: es un labrador en el sentido más preciso de ese término; un labrador que, gracias a Dios, sigue siendo labrador; que, en consecuencia, nunca ha perdido el contacto con "esas vastas reservas de frescura y de profundidad que crean en el alma la comunión estrecha con la naturaleza, la familiaridad con el silencio, el hábito de las apacibles cadencias de una actividad acomodada a los ritmos primordiales de la existencia". Pertenece en el fondo a la misma familia que Pourrat o que Roupnel, que felizmente nunca han roto los lazos

---

65. ME (El Misterio del Ser, o.c., p.201. En HV, pp.283-344.

66. Obra de R. Troisfontaines, tantas veces citada, p.10.

67. Entretiens..., p.79; RI., p.69; ME., p.203., 204, 206.

que les unen a su tierra natal: al Livradois, a Borgoña. Sin embargo, Roupnel es universitario y hasta novelista; Pourrat es novelista también. Me parece difícil que Gustave Thibon escriba jamás una obra de imaginación, lo cual no quiere decir que sea incapaz de ello; es imposible superar el sabor de sus relatos cuando narra los hechos y los gestos de sus vecinos. Lo que es excepcional en su caso es la fusión que se opera espontáneamente en su alma, en su inteligencia privilegiada, entre la experiencia inmediata, la de los trabajos cotidianos, y la especulación más elevada; la vida mística, incluso. ¿Cómo es esto posible? Confesaré sin rodeos que, en mi opinión, un destino como éste se enraiza en la metafísica y desafía todas las explicaciones que psicólogos, sociólogos, ideólogos de todas clases intenten darle"(68).

De Max Picard le impresionó, sobre todo, su libro Le Monde du Silence, posterior a La huida de Dios(69). La idea, -tan grata a Marcel-, del recogimiento como plenitud y no como simple ausencia, es tomada de Picard.

Y, junto a estos nombres, los de Martín Buber, con cuya antropología está de acuerdo, sobre todo en "considerar al hombre como vocación y no como se hizo hasta fecha relativamente reciente en cuanto naturaleza"(70); Péguy, - "nuestro gran Péguy, que mejor que nadie cantó a la esperanza en nuestro tiempo"(71) -, en quien "sólo en él se descubrirán determinados elementos de una metafísica de la fidelidad"(72); Blondel, de quien Marcel

---

68. De Thibon se hace eco en ME (p.23), refiriéndose al libro de Nietzsche, o el declinar del espíritu(trad. esp. Buenos Aires, Desclee de Brouwer, 1951). Y HV., pp.33, 103, 128, 145, 205.

69. ME., p.112.

70. ST., p.55.

71. ME., p.307.

72. RI., p.173. Y ST., pp. 48, 49, 66; Entretiens..., p.p.129; RI. 190, 257.

acepta "la importante distinción" entre pensamiento pensante y pensamiento pensado(73), pero a quien no disculpa el que en su última época retorne al tomismo, "del que en sus comienzos se había liberado"(74); y, sobre todo, Claudel, - cuya "admiration pour ce génie" y la "influence qu'il a exercée sur moi vers 1912-1914"-, ha reconocido generosamente(75). El nombre de Claudel es, posiblemente, junto al de Bergson, uno de los más citados en la obra marceliana, sobre todo, dos textos: el de La Ville, - "Rien n'est./ J'ai vu et j'ai touché/ L'horreur de l'inutilité, a ce qui n'est pas ajoutant la preuve de mes mains./ Il ne manque pas au Néant de se proclamer par une bouche qui puisse dire: Je suis./ Voici ma proie et telle es la découverte que j'ai faite"(76)-, y la primera escena de Tête d'or: "Me voici,/ Imbécile, ignorant,/ Homme nouveau les choses inconnues,/ Et je tourne la face vers l'Année et l'arcle pluvieuse,/ J'ai plein mon coeur d'ennui,/ Je ne sais rien et je ne peux rien. Que dire?, que faire?,/ A quoi emploierais-je ces mains qui pendent?, ces pieds/ Qui m'emmenent comme les songes?"(77).

---

73. "Para mí, como para Blondel, el pensamiento pensante no se constituye más que por una especie de abastecimiento incesante que asegura su perpetua comunicación con el ser mismo"(RI., p.23).

74. ST., p.211.

75. Entretiens..., p.130; en este mismo libro, alusiones en las páginas 23, 24, 33 y 87.

76. Gabriel Marcel cita textualmente este texto de Claudel en RI (Filosofía Concreta, o.c., p.194) y en ME (El Misterio del Ser, o.c., p.223).

77. Como en el caso anterior, Marcel transcribe íntegramente los versos claudelianos en dos ocasiones: en ME (El Misterio del Ser, o.c., p.84) y, asimismo, en ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp.219-220).

### 5. En las antípodas de Sartre

Si Marcel ha dedicado una significativa atención a la obra de J.P. Sartre(78), ha sido siempre para poner de relieve su carácter clausurante,—"el infierno son los otros"(79) y cosificador(80) de aquella filosofía, situada en las antípodas de su pensamiento "abierto" a la trascendencia:"Para mí la filosofía, tal como la concibo, se encuentra enteramente abierta hacia algo que la sobrepasa"(81).

Los estudios más importantes que Gabriel Marcel dedicó al pensamiento sartriano son los siguientes: L'Être et le Néant (1940), inserto en Homo Viator, pp.235-256; Recensión a "Les choix de J.-P. Sartre"(1943) y Sartre's conception of liberty (Thought,1947); pero las alusiones en Le Mystère de l'Être son continuas, alusiones críticas en todo momento, sobre todo cuando afirma que "el mundo de Sartre es un mundo donde la paternidad como valor y como realidad ha dejado realmente de existir; no sería exagerado decir que es un mundo donde el hombre puede elegirse como hijo de tal persona, y, como consecuencia, puede rechazar tal paternidad...es el triunfo de la impiedad en el sentido más estricto de la palabra, y no es un azar que Orestes, asesino de su madre, sea el héroe de la primera obra de Sartre"(82).

---

78. ME., pp.,134,144,163,137,243-244,246...etc.; ST., pp.,12,27,133,173...etc. "Desde hace cerca de veinte años no he dejado de rebelarme contra la etiqueta de existencialista cristiano, que me fue aplicada primero por Sartre..."(ST., p.12).

79. ME., p.187.

80. ST., p.133.

81. ST., p.129.

82. ME., pp.162-163 (de la traducción El Misterio del ser, o.c.).

Pero, donde la crítica hacia Sartre y su obra ha sido definitiva, puede leerse en una de las últimas entrevistas concedidas por Gabriel Marcel: "El pensamiento de Sartre ha sido maléfico y corruptor. No el existencialismo. La idea misma de considerar al "otro" como una amenaza, -en Huis Clos, por ejemplo-, es llevar a los hombres a enemistarse permanentemente. En este sentido el sartrismo puede tener algo que ver con las rebeldías actuales, en cuanto lucha absurda entre generaciones. El "otro" aquí, serían los de arriba, o de abajo, los que preceden o los que suceden, los que están con nosotros en el mismo infierno. Pero, ¿cómo ignorar el amor y la caridad, por encima de este odio?. El "otro" para el cristianismo es algo que amar...."(83).

En la misma entrevista manifiesta, en cambio, cierta predilección por ese personaje, prematuramente malogrado, humanista sincero: Albert Camus. "Fue menos hombre de teatro que Sartre, -dice-; tuve por él una gran afición. Vino a verme a aquí mismo, en esta habitación, un día antes de matarse. No era un cristiano, pero yo le quería mucho y lo estimaba. Era una personalidad fascinadora, angustiado por el destino del hombre. Yo, en cambio, no soy existencialista, a pesar de lo que se ha dicho y escrito sobre mí. Yo soy, más bien, un neosocrático. Mi pensamiento es interrogativo, como mi teatro"(84).

No cabe duda de que esta inquietud dramática del existir le acerca, de algún modo, al "sentimiento trágico" de nuestro Miguel de Unamuno, a quien, por cierto, Marcel elogia con estos términos: "En esto hay un evidente paralelismo entre mis

---

83. HORIA, V.: Viajes a los centros de la tierra. Barcelona. Plaza y Janés, 1976, p.29.

84. HORIA, V.: Viajes a los centros de la tierra. o.c., p.29.

escritos y los de Unamuno. Además, España misma me fascina. La encuentro muy cerca de mí. En 1934, cuando la visité por primera vez, se me antojó lejana, debido al idioma probablemente. Luego, al conocer la obra de Unamuno y la de los grandes artistas y místicos, me di cuenta que el tema mayor, el tema de España, era el del más allá. Pero, sobre todo en Unamuno, la obsesión de una sobrevivencia personal, la del sujeto que piensa y se interroga y sufre, del mismo Unamuno, clave y respuesta de toda su obra, me hizo comprender muchas cosas... considerar la inmortalidad personal como algo imprescindible, como lo más necesario en la vida de uno, y también la pasión con que Unamuno arremetió contra la razón y en pro de la fe, me esclareció todo un horizonte relacionado con el sentimiento religioso y trágico de la vida, que forma parte de mi manera de pensar"(85).

No cabe duda de que esta obsesión por el tema de la supervivencia personal, más allá de la muerte, acompañó a Marcel en todo momento, como no tiene empaño en reconocer, una vez más, que lo mismo le pasó a Unamuno. En Responsabilidad del filósofo en el mundo actual, texto inserto en el libro Pour une sagesse tragique... o Filosofía para un tiempo de crisis, en su versión castellana, dijo: "Es absolutamente cierto que esta preocupación (la inmortalidad), incluso podría decir esta obsesión, tanto en mi caso, como en el de Unamuno, se extiende como una filigrana a través de todo lo que he escrito, y especialmente en mi obra dramática"(86).

---

85. HORIA, V.: Viajes a los centros de la tierra. o.c., pp.29-30.

86. ST (Filosofía para un tiempo de crisis. o.c., p.43).



La vecindad Gabriel Marcel- Merleau-Ponty es manifiesta y reconocida expresamente por el autor de La Fenomenología de la Percepción.

En primer lugar,-observa Merleau-Ponty-, los hombres de su generación han reaccionado contra el idealismo de una filosofía de inspiración kantiana, aun reconociendo todo lo que la deben. "Si hubiéramos sido grandes lectores de Bergson, nos hubiéramos sentido atraídos hacia una filosofía mucho más concreta, mucho menos reflexiva que aquella hacia la cual nos orientaba Brunschvicg" (La Philosophie de l'existence, p.311). Precisamente en este clima de rechazo de la filosofía idealista, hay que situar el resonante éxito del libro de Jean Wahl: Vers le concret (1932). Y, asimismo, hay que considerar las palabras de Merleau-Ponty sobre Gabriel Marcel, en cuyo Journal halla tematizado,- cosa que no había hecho Heidegger-, el cuerpo propio, el tema de la encarnación: "En los primeros escritos de Gabriel Marcel, en su Journal Métaphysique, por ejemplo, o incluso en los artículos publicados anteriormente, este tema había sido puesto de relieve de tal manera que a todos nos ha llamado la atención" (86 bis).

Es decir, la consigna husserliana de "ir a las cosas mismas",-el In-der-Welt, de Heidegger-, se convierte en los escritos de Marcel en presencia carnal del mundo a nosotros mismos, no en cuanto espíritus frente a un cuerpo/objeto, sino en tanto que "yo existo mi cuerpo".

---

86 bis. La Philosophie de l'existence, art.cit., p.312).

## 6. Historia, biografía y pensamiento

Sin todos los antecedentes enumerados, -deudas, vecindades, lecturas y referencias biográfico-filosóficas-, no sería posible entender el núcleo central del pensamiento marceliano, lo que él llama el misterio ontológico en sus "aproximaciones concretas"(87) y Pietro Prini denominó la Metodología de lo Inverificable(88). Núcleo central de un pensamiento que se define a sí mismo en función de "una verdad superior irreducible"(89), "exigencia de trascendencia"(90), que se experimenta, ante todo, como insatisfacción. "Debe poder existir, -dice Marcel- una experiencia de lo trascendente en cuanto tal"(91). Nicolás de Cusa, con su teoría sobre La Docta Ignorancia, El Dios Escondido ("Deus Absconditus") y La búsqueda de Dios, resuena como música de fondo en el itinerario filosófico de Gabriel Marcel, quien, -acorde con su visión del "misterio"-, repetirá aquella idea del Cusano de que "Dios elude todo concepto", porque es "lo supresencial" y "lo suprasensible"(92).

---

87. Exposición orgánica en PA, resumida en EA, pp.167-175.

88. PRINI, P.: Gabriel Marcel e la metodologia dell'Inverificabile. Roma. Studium, 1950 (traducciones en francés y castellano. Ver bibliografía).

89. ST, p.40.

90. ME, p.45. Todo el capítulo está dedicado a ampliar esta idea-hasamento, según palabras suyas.

91. ME, p.45.

92. CUSA, Nicolás de: De la búsqueda de Dios, con el De Dios escondido. Madrid. Aguilar, 1965, p.44 y 73. Gabriel Marcel se refiere expresamente a Nicolás de Cusa, especialmente en su opúsculo De Docta Ignorantia, en EA, p.328 y 267. Sin embargo, el hilo conductor de aquél pensamiento subyace en RI, especialmente en los capítulos De la opinión a la fe, Lo Trascendente como metaproblemático y Meditación sobre la idea de prueba de la existencia de Dios. También en ME.

Las influencias enumeradas marcaron, sin duda, la evolución de su pensamiento: del "sujeto pensante" (Blondel), "abierto" (Bergson), antropológico (Buber, Jaspers, personalistas), de la experiencia, que se opone sistemáticamente al pensamiento abstracto, anónimo, "pensamiento en general" (idealismo, racionalismo).

Si la metafísica tradicional pensó a Dios como ser, pero en el horizonte abstracto de la idea, de la sustancia o de la naturaleza, Marcel afirmará machaconamente que Dios no es un objeto dado fuera de nosotros. Por el contrario, el Absoluto pertenece al mundo de la experiencia del hombre; dicho en otros términos: hablamos de Dios, partiendo de la experiencia humana, aunque sin la petulante pretensión de encapsularlo en nuestro discurso. Así como la vida precede al filosofar, también la experiencia de Dios precede a su demostración. "Hay que abrir el camino a una nueva experiencia del ser y a una nueva revelación de Dios"(93).

En distintos pasajes de su obra Marcel va a repetir, envuelta en ricas metáforas, aquella idea de que "lo que no se experimenta de ninguna manera, no puede ser expresado ni explicado ni, por lo mismo, demostrado", convencido también de que el lenguaje es insuficiente, - "cuando hablamos de Dios, no es de Dios de quien hablamos"-, puesto que el pensamiento piensa el ser, mientras que el poeta expresa el ser(94).

---

93. HP., p.140.

94. Sobre la desconfianza en el lenguaje, ME., p.23; y, en este mismo libro, contrapone la función del artista a la del técnico: ME., pp.17,20,209. etc.

Desde esta perspectiva conviene entender la definición que el mismo Marcel traza de su filosofía: "El punto de partida de una filosofía auténtica, -y entiendo por filosofía auténtica una filosofía que es la experiencia transmutada en pensamiento-, es, sin embargo, el reconocimiento, tan lúcido como sea posible, de esta situación paradójica, que no solamente es la mía, sino que me hace a mí"(95), para terminar diciendo que "las afirmaciones metafísicas son transcribibles en términos de experiencia vivida, e incluso, sólo en esta referencia adquieren la planitud de su significado", puesto que hay que llegar a la convicción de que "la exigencia de transcendencia no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia, pues más allá de toda experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, es que ni siquiera sentir"(96).

Dentro de esta corriente de pensamiento, cuya divisa no fue otra que la de volver a lo concreto, - en rechazo frontal a la utopía idealista-, Gabriel Marcel reconoce que no está solo. En un pasaje de Homo Viator, y dentro del ensayo titulado Situation périlleuse des valeurs éthiques, dedicado precisamente a Gustave Thibon, afirma textualmente:

"... depuis cinquante ans environs des penseurs aussi différents que Scheler, Peter Wust ou Theodor Haecker, que Chesterton, Péguy, ou aujourd'hui Thibon, ont commencé à tracer les linéaments (d'une anthropologie métaphysique). Une oeuvre comme celle-là, la plus délicate peut-être qui

---

95. RI., p.37.

96. RI., p.72 y ME., p.50.

soit, requiert à la fois le plus patient et le plus rigoureux effort d'analyse, mais aussi une adhésion fervente à l'humain qui est de l'ordre de l'amour, et faute de laquelle l'analyse se dessèche et avorte"(97).

La afinidad ideológica de Marcel con Haecker(98) y Vust ha sido puesta de relieve por el profesor López Quintás(99). Los tres coinciden en el noble empeño por restaurar la metafísica frente a tantos escepticismos, defendiéndola de los verbalismos vacíos y de tantas teorías de conocimiento infecundas. Un intelectualismo logicista no pasa de ser un divertido juego, casi siempre intranscendente, del espíritu. Por ello, afirman que la filosofía es un saber de realidades profundas, no un

---

97. HV., p.214.

98. En su pensamiento influyen notablemente Husserl, Scheler (a quien, posteriormente, criticará por su "regresión incomprensible), Bergson, Kierkegaard y Newman. Como Marcel, inició un proceso de acercamiento a la iglesia católica, y en 1921 culminaría en su conversión. El influjo de Newman fue definitivo. Este proceso de conversión se daría, asimismo, en otros personalistas, como Ebner y P. Wust. López Quintás ha dicho que es "un gran escritor por haber sido un pensador existencial que supo vincular orgánicamente la vida y el pensamiento" (QUINTÁS, L.: Pensadores cristianos contemporáneos, o.c., p.4), afirmación que confirma con estas palabras de Haecker: "Para el pensador existencial... la mayor desgracia, la desgracia absoluta es no estar en la verdad. Para el pensador sin más, la mayor desgracia es solamente no saber la verdad"(Essays. Munich, Kösel, 1958, p.381). En tiempos de guerra se refugió en Ustersbach, junto a Augsburg, donde murió el 3 de abril de 1945. Virgilio, padre de Occidente (Madrid. Epea, 1945); ¿Qué es el hombre? (Madrid. Guadarrama, 1961); Diario del día y de la noche; La Joroba de Kierkegaard y Metafísica del sentimiento (Madrid. Rialp) son algunas de su obras traducidas.

99. Pensadores cristianos contemporáneos, o.c., p.3.

"saber universal válido para todos los tiempos" y para todos los hombres, saber abstracto, despersonalizado y ahistórico, según la expresión acuñada por el objetivismo o estilo de pensar que admite, como principio base, que sólo tienen sentido las proposiciones, cuyo contenido puede verificarse empíricamente, es decir, a la luz del célebre principio de verificación.

Los tres se empeñan en lograr nuevos espacios de racionalidad, convencidos de que tanto la instancia naturalista como la racionalista son esquemas reduccionistas. No hay una teoría omnicomprensiva ni unívoca de la realidad. Adorno decía que "la idea de verdad se burla del ideal científico"(100), y Paul Ricoeur ha puesto claramente en su punto que "la actitud científica procede de una cierta reducción de nuestra relación total con el mundo total: la ciencia no encara más que un único aspecto del mundo, su aspecto cuantitativo y mensurable; pero esta actitud no agota el conjunto de las actitudes posibles del hombre respecto al mundo"(101).

Junto a lo objetivo, identificado con lo fáctico y lo verificable, ideal del saber físico-matemático, están esas realidades complejas, originarias, profundas, que no se dejan verificar empíricamente. Y tarea del filósofo es la búsqueda de sentido y la construcción de una realidad con sentido. Esa dimensión de profundidad perdida por un complejo extraño ante la dictadura de la racionalidad, debe ser descubierta, respetada y valorada. "Sería prueba de mucha suficiencia,-afirma el profesor Vandel en l'Homme et l'évolution-, conceder al método científico el monopolio del conocimiento

---

100. ADORNO, Th.: Dialéctica negativa. Madrid. Taurus, 1975, p. 388.

101. Citado por LELONG, M.: Pour un dialogue avec les athées. Paris. Du Cerf, 1965, p. 42.

y afirmar que la visión objetiva del mundo agota todo lo real"(102

El sendero abierto por estos pioneros de la búsqueda del sentido enfrentándose, -sin ser, entonces, bien comprendidas sus tesis-, al mito científico y a la mística de la inmanencia, es recorrido en la actualidad por pensadores de muy distinta procedencia: Bultmann, Adorno, Popper, Paul Tillich(103), Guardini(104), Marcuse(105) y tantos teólogos, que son legión(106).

---

102. LELONG, M.: Pour un dialogue avec les athées, o.c., p.43.

103. "El elemento decisivo en la actual situación del hombre occidental es su pérdida de la dimensión de profundidad...Y cuando el hombre se ha separado de la dimensión de profundidad, pasa él mismo a formar parte del plano horizontal. Pierde su identidad y se convierte en una cosa entre las demás, en un factor del proceso ajustado y del consumo calculado...Pero la alegría eterna no la alcanzamos viviendo en la superficie. Si alcanza si pasamos, a través de la superficie, rompiéndola, penetramos en los estratos profundo de nuestro yo, de nuestro mundo y de Dios. Porque en la profundidad está la esperanza, en la profundidad está la alegría"(TILICH, P.: La dimensión perdida. Bilbao. Desclee de Brouwer, 1970, p.61).

104. "El gran avance de las ciencias de la naturaleza ha tenido como consecuencia un ascenso igualmente poderoso en todo lo que significa técnica, tomando esta palabra en su más amplio sentido, como significativa de todo lo que sea configuración de mundo. Este avance ha hecho brotar el sentimiento de que pueden solucionarse todos los problemas y de que puede hacerse todo... Ello hace que el interés se oriente completamente hacia el mundo, llevando a pensar que todo lo que no sea técnica no merece la pena. De este modo aparece el peligro de que pueda extinguirse el sentido de lo trascendente..."(GUARDINI R.: La fe en nuestro tiempo. Madrid. Cristiandad, 1965, p.37).

105. Sobre todo en El hombre unidimensional. Barcelona, 1971, pp.26 y 48.

106. K. RAHNER: Est-il possible aujourd'hui de croire?. Paris. Mame, 1966; DANIELOU, J.: Escándalo de la verdad. Madrid, Guadarrama, 1962; BRUGAROLA, M.: Sociología y teología de la técnica. Madrid. BAC, 1966; BENZO, M.: Teología para universitarios Madrid. Cristiandad, 1961 etc. etc.

## Capítulo IV

IDEALISMO Y POSITIVISMO: DOS ESQUEMAS REDUCCIONISTAS DE  
EXPLICACION DE LA REALIDAD

Todo pensamiento filosófico arranca de una intuición central, esclarecedora, que viene a ser el lugar central en el que se instala el filósofo, intuición que es necesariamente una evidencia de tipo nocional, susceptible de ser desarrollada mediante un proceso de deducción. Pero puede consistir en una experiencia de tipo existencial,- "une expérience irre-  
 eusable, qui ne se laisse à vrai dire guère consigner en des documents objectifs"(1)-, es decir, en una manera de experimentar nuestra presencia en el mundo. Se quiere significar, en el fondo, que la existencia humana va acompañada, de ordinario, de una conciencia concomitante. Hay experiencia, cuando existe captación de nuestra relación,- a nosotros mismos, al otro, al mundo, a Dios-, que será siempre la refracción de una situación o de un acontecimiento en los que el sujeto se sienta implicado.

La Escolástica, por ejemplo, es una filosofía elaborada a partir del "ens, unum, verum, bonum", conocidos como los primeros inteligibles(2).

---

1. HV., p.187

2. "Insunt in nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendam quidditatem uniuscujusque rei per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones"(Sto Tomás: Quodlibetum, VIII, q.2., a.4).



Descartes situó en el "cogito" las evidencias primeras; y, después de la "revolución copernicana" de Kant, el idealismo postkantiano se vio dominado por el descubrimiento y la primacía del "yo", es decir, por el reconocimiento de la supremacía crítica y ontológica del sujeto sobre el objeto(3). Con la introducción del principio de immanencia, - función transcendental del "cogito" como fundamento "a priori" del aparecer del conocer-, quedó marcada la orientación definitiva del pensamiento moderno.

La reflexión filosófica de Marcel arranca, por el contrario, de la idea de encarnación, del hombre como ser-situado, de "une expérience qui non seulement s'élabore elle-même, mais explicite ses propres références, on serait tenté de dire ses adhérences, à une réalité de plus en plus intimement appréhendée comme réseau de présences tutélaires ou maféfiqes"(4). Hasta ahora, -dice-, "el punto de vista abstracto ha sido el de los filósofos hasta nuestros días"(5), cuando hasta un valor "n'est rien si elle n'est point incarnée"(6). Sólo enraizando la filosofía en la experiencia, -el hombre es su cuerpo, su mundo y su significación-, será posible superar el dilema clásico empirismo-intelectualismo, naturalismo-idealismo.

La clásica oposición sujeto-objeto carece de sentido en metafísica, porque la cuestión de "¿qué es el ser?" engloba el

---

3. KANT, E.: Kritik der Praktischen Vernunft, I, teil, II. Buch, III, Haupts, 4.

4. HV., p. 286.

5. HV., p. 205.

6. HV., p. 205. Como experiencia siempre me precedo a mí mismo en tanto que conciencia reflexiva. Es decir, soy una libertad situadamente ejercida.

ser mismo del sujeto que cuestiona. Sujeto y objeto son incluidos indivisiblemente en el ser experimentado. "Yo no puedo tener experiencia del ser sin estar comprometido como ser en esta experiencia. Hacer transparente la opacidad de la experiencia del ser, mediante la inevitable conceptualización, he ahí la labor de la metafísica. Pero el dualismo sujeto-objeto surge en el momento en que el sujeto se coloca fuera de la experiencia como un espectador(7), para contemplar el objeto; esto ocurre en la experiencia objetiva-científica, en la que se observa lo real bajo el sólo aspecto cuantitativo.

Gabriel Marcel es consciente de que la perspectiva reflexivo-idealista, al instalar la transcendentalidad en una subjetividad arbitraria, en tanto que libertad absoluta y fuente exclusiva de sentido,- hegelianos y neohegelianos-, elimina la cuestión del ser. Según esta subjetividad nada puede ser exterior al sujeto pensante, proponiéndole un sentido desde fuera. En terminología sartreana, el hombre es puro ser-para-sí o reductor de lo en-sí-para-sí. Pero, por otro lado, está el punto de vista del realismo objetivista,- la amenazante tentación científicista-, que considera que la subjetividad no es sino un producto del medio, resultado de la transcendentalidad naturalista del sentido, en la que hasta el pensamiento mismo resulta explicable por la exterioridad cósmica.

Superar la explicación subjetivista, por un lado, y la objetivista por otro,-porque el subjetivismo significa ahistoricidad y el objetivismo convierte al sujeto en un espectador extraño, instalado frente a un objeto observable-, es empeño

---

7. "Je ne suis pas un spectacle"(EA.,p.26).

primero de Marcel(8). Lo primordial, -dirá-, no es el yo como idea del sujeto, ni el mundo como idea del objeto, sino mi ser-en-el-mundo, entendido como totalidad abierta y designable como experiencia(9):

"¿Hay un existente privilegiado al cual esta cualidad podría verdaderamente serle denegada, si no sin contradicción, al menos sin absurdo? Estoy fuertemente tentado a declarar que este existente-tipo soy yo mismo...Existe: quiere decir que tengo de qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro, sea por mí mismo. Y todo esto no es separable del hecho de que "hay mi cuerpo"... una presencia de mi cuerpo a mí mismo...Mi cuerpo es el punto con relación al cual se sitúan para mí los existentes"(10).

8. Un pasaje de Homo Viator, en el que alude a la controversia sostenida por M. Brunschvigg y M. Edouard Le Roy sobre las relaciones entre ciencia y religión, resulta significativo: "et m'être quelque peu scandalisé de l'usage immodéré que chacun paraissait faire d'un certain principe d'inmanence que tous deux présentaient comme une loi irréfragable de l'esprit, et par la même de la réalité"(p.181). Marcel hablará de la mística de la inmanencia, convertida en principio y supremo valor.
9. Merleau Ponty, en Phénoménologie de la perception (NRF.Paris,1945), coincide con Marcel en esta visión. La experiencia-dice- es "la comunicación de un sujeto finito con un ser opaco de donde emerge, pero donde queda comprometido (p.253), y "siendo situación, soy posibilidad de situaciones"(p.466), porque "jamás puedo colocarme en un lugar trascendental y atópico"(p.466).
10. RI., pp.26-27. Las reflexiones de Merleau-Ponty, en las primeras páginas de Lo visible y lo Invisible (Seix Barral, 1970), discurren en la misma dirección; y la concepción de Zubiri de que el alma es estructuralmente corpórea (Sobre la esencia.Madrid.Estudios y Publicaciones,1962,p.502).

Los textos paralelos en la obra marceliana son interminables, pero especial relieve adquieren los siguientes:

"Le caractère à la foi mystérieux et intime de la liaison entre moi et mon corps (à dessein je n'emploie pas le mot relation) colore en réalité tout jugement existentiel"(EA,p.9).

"Je ne puis en effet sans contradiction penser mon corps comme non-existant, puisque c'est par rapport à lui (en tant qu'il est mon corps) que tout existant se définit et se situe, je suis mon corps, c'est-à-dire: je ne puis pas tout à fait me traiter comme un terme distinct de mon corps, qui serait avec lui dans un rapport déterminable"(EA.,pp. 9,10,12).

Si lo que manda desde el principio, pues, es la experiencia existencial, -y "hay que restituir a la experiencia humana su peso ontológico"(11)-, el paso a la objetividad debe colocarse en el principio, o no se realizará jamás(12). Por eso, su

- 
11. EA., 149; para Marcel la experiencia es la base de toda ulterior reflexión, de manera que el saber filosófico se funda en un mundo previo de experiencias vividas; así lo expresó por vez primera en L'idée de niveau d'expérience et sa portée métaphysique( dec.,1955), y ello movió a Henry G. Bugbee a calificar la filosofía de G.M. como experientialista (The Inward Morning. A Philosophical Exploration Journal Form(1958); sin embargo, Marcel confiesa que su pensamiento "se encuentra en las antípodas de cualquier filosofía que pretenda apoyarse sobre una intuición"(ST.,15), puesto que en la experiencia el pensamiento "se encuentra dilucidándose y cristalizando en conceptos"(ST.,25). Aclarado esto, "yo no dudaría en declarar que no hay ni puede haber una filosofía digna de este nombre sin una experiencia específica"(ST.,25); más aún, "una experiencia filosófica, que no es capaz de acoger otras experiencias para comprenderlas, y si es preciso, para superarlas, debe ser mirada como desechable"(ST., 25).
12. "Ce qui est parfaitement clair pour moi, c'est que si le pa-

-

investigación va encaminada, desde el primer momento, hacia lo que él llamó una filosofía concreta(13), que significa, ante todo, la negación frontal de esa pretensión de encerrar el universo en un repertorio de fórmulas, mejor o peor ensambladas, porque "ne s'agit nullement de l'homme en général, pure fiction inventée par un certain rationalisme"(14), porque "yo no he sido presentado nunca a ese señor que se llama "el hombre en general", no le conozco, no sé quién es", afirma también Ortega(15).

---

ssage à l'objectivité, dans ce qu'il a de scandaleux pour un certain type de raison, n'est plus placé dès l'origine, il devient impossible à effectuer"(EA.,p.40). "Plus je mettrai l'accent sur cette objectivité des choses, en coupant le cordon ombilical qui les relie à mon existence, plus j'affirmerai l'indépendance du monde par rapport à moi, sa radicale indifférence à ma destinée, à mes fins propres, plus ce monde ainsi proclamé seul réel se convertira en un spectacle senti comme illusion, en un immense film documentaire offert à ma curiosité, mais qui en fin de compte se supprime par le fait même qu'il m'ignore"(RI.,p.32).

14. "En efecto, a medida que mi esfuerzo filosófico ha tomado más clara conciencia de sí mismo, he visto que no era hacia una sistematización de esta clase a la que tendía, y esto a pesar del extraordinario ascendiente que ejercieron sobre mí en un principio las filosofías potskantianas. Al tiempo no cesaba de preocuparme por cómo integrar efectivamente en un sistema inteligible mi experiencia, en tanto que mía, con los caracteres que presenta "hic et nunc"... a partir de aquí era llevado, por una parte, a abrir en el fondo de mí mismo un verdadero proceso, en el que el valor no ideal, sino real y metafísico de la idea de sistema inteligible, se encontraba puesta en tela de juicio. Correlativamente me preguntaba, cada vez más ansiosamente, sobre la estructura íntima de mi experiencia, mirada no sólo en su contenido, sino también en su cualidad, en su ser de experiencia(RI.,23).
15. ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para alemanes. Madrid, Taurus, 1961 p.21).

Por eso, escribe Marcel:

"Creo que las doctrinas filosóficas me han disgustado en la medida exacta en que me parecían falsificadas en sus autores por una propensión a escamotear las dificultades y a inventar una terminología que me permite disimularlas como se disimula un gusto o un olor. Así es cómo me rebelé desde muy pronto contra el modo cómo un cierto idealismo sobrevaloró la parte de construcción en la percepción sensible, hasta el punto de que me parece juzgar insignificante y relegar a los confines del no-ser todo detalle concreto e imprevisible que no constituye solamente el aderezo de la experiencia, sino que le confiere su sabor de realidad...Me pregunto si, de un modo general, la disposición que me llevó invariablemente a poner de relieve la dificultad en lugar de taparla o enquistarla no ha contribuido en gran parte a desarrollar mi desconfianza hacia toda filosofía sistemática, cualquiera que sea"(16).

---

16. RA., p. 308; "de buena gana haría observar aquí que el error del sistema consiste en que, en lugar de aprehender simpáticamente la inteligencia y como comulgar con ella, no nos presenta más que un esquema, a su vez intelectualizado, al cual la inteligencia no se deja reducir más que si se la confunde con sus productos"(RI., p. 23). "Etudiant la pensée de Fichte, je crus reconnaître chez le philosophe allemand la prétention de déduire le moi empirique du moi transcendantal. Quelle illusion, pensais-je, ou quel mensonge! Peut-être est il impossible à la rigueur d'établir que le moi doit prendre devant lui-même figure de moi empirique, mais il ne saurait s'agir ici que du moi empirique en général. Or, le moi empirique en général, c'est une fiction. Ce qui existe et ce qui compte, c'est tel individu, c'est l'individu réel que je suis"(HY., pp. 180-181).

- -

### 1. El dogmatismo idealista

Una filosofía concreta es filosofía del "pensamiento pensante", que no tiene nada en común con el idealismo subjetivo; incluso, en un sentido, es lo inverso. "Para mí, como para Blondel, el pensamiento pensante no se constituye más que por una especie de abastecimiento incesante que asegura su perpetua comunión con el ser mismo"(17). Algunos autores han preferido hablar de la que llaman "metafísica de la insuficiencia", o vuelta a una filosofía del sujeto, de la persona, pero de un sujeto desustancializado, que no es cosa, ni cosa pensante, ni siquiera objeto espiritual, sino conciencia proyectiva y libertad, energía y dinamismo, expresándose en determinadas mediaciones(18).

El idealismo, por el contrario, es incapaz de dar cuenta del

---

17. RI., p.23; la visión dinámica del pensamiento blondeliano tuvimos ocasión de exponerla con amplitud en las páginas 79-80, en las que reseñamos la bibliografía, que creemos, básica sobre el pensador francés. Y de las coincidencias de Marcel con Blondel dimos cuenta en la página 230; por otra parte, las alusiones directas a Blondel se multiplican en los escritos marcelianos.

18. No resulta difícil a estos autores encontrar las primeras expresiones de esta metafísica de la insuficiencia en san Agustín y la escuela medieval agustiniana, reavivada posteriormente en Pascal, Padre Gratry, etc.; Henry Dumery, en Le problème de Dieu en Philosophie de la religion (parís, 1957), traza un espléndido itinerario de esta línea de pensamiento que parte de la experiencia de necesidad de sentido y de encuentro con una realidad que responde a esa necesidad humana, y que llamamos Dios. MARTIN VELASCO, primero en su tesis doctoral sobre Hacia una filosofía de la religion cristiana. La obra de H. Dumery( Madrid, 1970), y después en El Encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión (Madrid, 1976) expone con exactitud el

hombre real y concreto, del hombre encarnado, ser-en-situación(19):

"L'erreur impardonnable d'un certain rationalisme à précisément consisté à sacrifier sans contrepartie l'humain comme tel à certaines Idées dont il n'est point question, certes, de contester la valeur régulatrice, mais qui perdent tout sens si on prétend les constituer en un monde existant en soi, et au regard desquelles cet "humain en tant que tel" ne serait que scorie ou déchet"(20).

---

pensamiento de Dumery, desde una visión crítica. "Un Dios, afirma Martín Velasco, que consista en una elaboración conceptual, en una idea creada por la razón del hombre para conseguir una explicación última de la realidad, no pasa de ser una abstracción sin contenido real alguno"(El encuentro con Dios..., o.c., pp.96-97).

19. "Tout à l'heure j'ai entrevu une idée qui pourrait être importante: reprenant mes vues fondamentales sur l'existence, je me demandais s'il est possible de dire en un sens quelconque qu'une idée existe; et voici ce j'ai entrevu: L'idée en tant que représentée -sur le modèle d'un objet (je réfléchissais l'autre jour à ce que nous entendons par les faces d'une idée)- participe de l'in-existence de l'objet comme tel; l'objet n'existant qu'en tant qu'il participe de la nature de mon corps, autrement dit qu'il n'est pas pensé comme objet"(EA., p.7). La dimensión corporal es constitutiva del ser-en-el-mundo. Ser hombre es una forma presencial y comporta la presencia de otros hombres. En estos términos discurre el pensamiento personalista de M.BUBER; la "inteligencia sentiente", de ZUBIRI; los análisis fenomenológicos de Heidegger; las teorías de LAIN ENTRALGO (Teoría y realidad del otro, 2 vol. Madrid, 1961), de ROF CARBALLO (El hombre como encuentro (Madrid, 1973) y de un GUARDINI (Mundo y Persona, Madrid, 1963) por citar algunos nombres representativos de esta corriente.

20. HV., p.69.



El idealismo ignora que la existencia no es algo dado y concluso, sino quehacer, conquista del espíritu. La esencia del hombre se realiza en la existencia: el "aspecto trágico de nuestra condición"(21). Por la situación, que es única, irrepetible e intransferible,- este lugar, estos padres, este oficio, esta profesión, esta tarea...-, el hombre se individualiza y se encarna(22); y esta situación fundamental,- l'incarnation-, "ne peut etre dominée, maitrisée, analysée", porque "elle n'est pas un fait, elle n'est pas non plus une forme ni même une relation, c'est une donnée non transparente à elle-même"(23). Se opone frontalmente al "cógito", puesto que "une philosophie qui part du cogito- entendu comme transparent à lui-même- c'ets-à-dire du non inséré, où même de l'acte de la non-insertion en tant que tel, risque de ne pouvoir jamais rejoindre l'être", y es que "le cogito n'introduit que dans ce monde objectif"(24).

---

21. ST.,p.73.

22. "Montrer comment l'idéalisme tend inévitablement à éliminer toute considération existentielle en raison de l'innelligibilité radicale de l'existence. L'idealisme contre la métaphysique. Les valeurs déliées de l'existence: trop réelles pour exister"( EA.,pp.10-11).

23. "L'incarnation- donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'un etre qui s'apparait comme lié à un corps. Donnée non-transparente à elle-même: opposition au cogito. De ce corps, je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). D'emblée, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée...en réalité, toute recherche métaphysique requiert un point de départ de ce genre"( EA.,pp.11-12).

24. RI.,p.91; EA.,p.11: "Examiner si l'incarnation est un fait; il ne me le semble pas, elle est la donnée à partir de la quelle un fait est possible( ce qui n'est pas vrai du cogito)!"

Este hombre-persona, sujeto y no objeto de conocer constituye el centro de atención del pensador existencial. "Mi búsqueda,-escribe Marcel-, se orientó explícitamente hacia el reconocimiento, por decirlo así, de lo individual en oposición a todo idealismo impersonal e inmanentista"(25), porque filosofar no es sino profundizar en nuestra condición de seres existentes y pensantes o, dicho en otros términos, no estudiamos problemas, los vivimos(26). Nadie aceptaría "mourir pour la beauté en général, où même pour la liberté en général. Tout cela ne signifie absolument rien"(27). En definitiva, sólo tiene sentido el pensamiento, cuando es el de un ser-en-situación.

---

25. HV.,p.182; "il est sans doute vrai de dire qu'il n'y a pas d'autre problème métaphysique que le "que suis-je"?, car c'est à celui-là que tous les autres se ramènent"(HV.,p.183); "Mi marcha consistirá invariablemente, como ya lo habréis observado, en remontarme de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida para iluminarla y clarificarla"(ME.,p.45).

26. "Quien no ha vivido un problema de filosofía, quien no ha sido subyugado por él, no puede, en modo alguno, comprender lo que ese problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él"(RI.,p.87 y también ME.,pp.19,41,110, 125,126-141); "Au fond, le méthode est toujours la même: c'est l'approfondissement d'une certaine situation métaphysique fondamentale dont il ne suffit pas de dire qu'elle est mienne, car elle consiste essentiellement à être moi"(EA.,p.24). Merleau-Ponty afirma, a su vez, que "la filosofía es el conjunto de preguntas en que el mismo que pregunta está involucrado en ellas"(Lo Visible y lo Invisible,o.c.,p.47).

27. HV.,p.190.

El idealismo, -"en el cual el sujeto pensante posee una existencia indubitable, y hasta una verdadera prioridad"(28)-, tiende inevitablemente a eliminar toda consideración existencial en base a la inteligibilidad radical de la existencia(29); carece del sentido de lo trágico, - "cet aspect tragique de la vie"(30) que comporta "la tragique réalité intérieure"(31)-, y de lo concreto, y al conceder al conocimiento reflexivo la primacía absoluta sobre cualquier otra forma del saber, concluye en un monismo de la verdad y del ser, ofreciendo, a su vez, una visión del mundo en la que apenas hay lugar para la contingencia, la libertad y la historicidad. La drástica y dramática realidad de la I Guerra mundial, con sus regueros de muertes y de sangre, puso de manifiesto la gran utopía del optimismo idealista(32).

---

28. ME., p.51; ya advertimos que, dentro del término idealismo, hay que englobar tanto al intelectualismo cartesiano como al monismo metafísico o epistemológico. Se trata de un estilo de pensar que adquiere manifestaciones muy diversas.

29. "Je m'exprimerai mieux en disant que toute connaissance portant sur la chose et non sur l'idée de la chose"(EA, 36).

30. HV., p.103.

31. HV., p.105.

32. "Peut-être la condition humaine se caractérise-t-elle non seulement par les risques qu'elle comporte et qui son liés, après tout, à la vie elle-même considérée jusque dans ses plus humbles manifestations, mais encore -et bien plus profondément- par la nécessité d'accepter ces risques, et de s'interdire de croire qu'il serait possible et, en dernière analyse, avantageux de parvenir à les supprimer"(HV., p.69). Al estilo monista del pensar se opone la visión dialéctica de los acontecimientos humanos, con esa "densidad de lo concreto", de que habla Marcel.

Pero, sobre todo, el idealismo elude las grandes cuestiones humanas: la inmortalidad, la Providencia, Dios. Al exagerar la importancia del concepto, ignora que éste ~~no es~~ término del pensamiento, sino signo, vehículo significacional. Confunde, en una palabra, la realidad con el concepto, dejando que la realidad personal se esfume. Ortega, crítico acerbo también del idealismo, dice que éste "escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia", teniendo en cuenta que "en la intención del idealismo conciencia significa precisamente la irre realidad del mundo que ella misma pone y encuentra", cuando, -continúa Ortega-, "lo que verdadera y auténticamente hay no es conciencia y en ella las ideas de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también"(33).

---

33. ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para Alemanes, o.c., pp.71-72; allí mismo afirma: "Aquellos hombres (neokantistas) hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana", por eso, "he polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo"; de ahí que "he sido y soy enemigo irreconciliable con este idealismo que, al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre, pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo" (Prólogo para Alemanes, o.c., pp.61-62); Marcel diría "la desencarna", porque "la négation absolue du solipsisme est la condition préalable de toute vie spirituelle"(JM.,62) y "la situation comme proximité spatiale temporelle et spirituelle de quelques personnes engagées ensemble dans l'unité d'un même mouvement dramatique"(EA.,p.11); y, en último término, "moi qui interroge sur l'être, puis-je être assuré que je suis?"(EA.,p.169 y PA.,p.264). También Jaspers habló de la "situation fondamentale"(RI.,p.90), coincidente con la encarnación marceliana.

## 2. El Dios del idealismo

Plantear el tema de Dios dentro de una perspectiva idealista significa no poder romper jamás las mallas del subjetivismo más absoluto. "On ne peut croire dans l'abstrait, on ne peut croire dans le vide", grita la heroína de Le Palais de Sable, lo cual significa que "la foi, aussitôt qu'elle cesse de s'apparaître à elle-même comme absolument liée à son objet, se nie elle-même comme foi. Il y a là un aspect réaliste de la foi qu'il importe de souligner. Dira-t-on que c'est là une illusion nécessaire liée à la nature même de la foi? Mais j'ai suffisamment montré le néant de cette interprétation qui réalise la foi et la convertit en objet"(34).

Moirans, personaje central en la obra dramática Le Palais de Sable, representa la actitud del hombre encerrado en el abismo del subjetivismo idealista:

"La fe verdadera se sobrepone a la ilusión del objeto: sabe que éste no es de roca tangible con la que choquen los altos pensamientos. Nuestros pensamientos son en sí mismos su única realidad, y rehúsan asomarse a las terrazas prohibidas del mundo...No hay más que imágenes que pasan por el fondo de una cámara oscura..., pero entre estas imágenes, si las hay innobles y hechas para el "music-hall", hay otras que son divinas y merecen ser adoradas. Estas pasan como las demás, y como las demás son vanas, y es una victoria comprenderlo; no hay ninguna en que se exprese, como en un símbolo tangible, el sentido último en que nuestro entendimiento impotente quisiera condensar el universo. Es preciso amarlas por ellas mismas, a esas imáge-

---

34. JM., pp.85-86.

nes adorables y fugitivas. La creencia no es más que esto, la adhesión de toda el alma, la adhesión ferviente a un bello sueño, que sabemos que no es más que un sueño"(35).

De este inmanentismo no sale Léon Brunschvic, cuando afirma que "Dios no surge de un razonamiento abstracto, sino que es la intuición vuelta hacia la interioridad la que revela en nosotros la presencia de Dios"(36). Este Dios así definido, dirá Marcel, "n'est rien pour moi et je ne suis en rien pour lui. Rien si ce n'est un "lui" qui ne pourra jamais devenir un "toi". Dieu entendu comme unité impersonnelle est sans doute la plus pauvre, la plus morte des fictions...Je dirai volontiers dogmatiquement que tout rapport d'être à être est personnel et que le rapport entre Dieu et moi n'est rien s'il n'est pas rapport d'être à être où à la rigueur de l'être avec soi... Dieu est le "toi" absolu qui ne peut jamais devenir un "lui"; por eso, concluye: "toute vie spirituelle est essentiellement un dialogue"(37).

---

35. Le Seuil Invisible, o.c., p. 264: "Croire ce n'est pas savoir, ce n'est pas imaginer, ce n'est pas supposer; c'est aimer..... "la croyance ce n'est que cela, l'adhésion de toute l'âme, l'adhésion fervente à un beau rêve qu'on sait n'être qu'un rêve"; antes había afirmado: "Pensez-vous qu'on croit à Dieu et à l'immortalité comme on croit à l'existence des habitants de Mars...?. La foi véritable surmonte l'illusion de l'objet; elle sait qu'il n'est pas de roc tangible auquel les hautes pensées se heurtent"(idem, p.263).

36. DESCHOUX, M.: La philosophie de Léon Brunschvicg. Paris. PUF, 1949, p.191.

37. JM., pp.136 y 137.

A partir de este texto fundamental en el pensamiento de Marcel, se abre camino el convencimiento de que la vida es participación. "Ce sont les etres qui importent beaucoup plus que l'idée", porque "l'idée n'est qu'une médiation"(38). La participación es el fundamento ontológico, "l'immédiat non médiatisable qui permet seul l'édification d'un univers objectif"(39). Su vocación de autor dramático le introduce de lleno en esta visión participacional, en la medida en que el drama significa precisamente un esfuerzo por poner la situación en escena: "dans l'expérience de situation transcendant les consciences individuelles et non entièrement objectivables pour elles, mais qui pourtant se donnent comme "à élucider", car s'il est de l'essence de tout homme d'être "en situation", il est aussi de son essence"(40).

En definitiva,- dirá Marcel-, el yo no toma conciencia de sí más que a través de la mediación del "otro"(41), pues "je ne suis pas pour moi "un tel", je suis la négation même d'un tel, et par là apparaît l'analogie au moins extérieure qui existe entre "je" et une pensée en général (Denken überhaupt des kantians), qui n'est certes pas non plus "une telle" et à laquelle se réfère tout jugement! C'est par la médiation de l'autre que je deviens "un tel": tout dialogue avec moi-même est la reproduction interiorisée d'un dialogue avec autrui"(42)

---

38. Remarques sur l'Iconoclaste. "Rev.Hebd.", 1923, pp.495,499.

39. CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel et... o.c., p.46.

40. Remarques sur l'Iconoclaste, a.c., p.499.

41. "Je ne suis que dans la mesure où il y a des choses, disons des etres, qui comptent pour moi" (JM., p.145).

42. JM., p.133.

El "otro" y "yo" dejamos de ser indiferentes, unos "tales", para convertirnos en "nosotros", mediante el amor. Y aquí, la veta personalista de Marcel enlaza,- así lo ha reconocido él-, con el mejor pensamiento de Martín Buber(1878-1965), cuando afirma éste que "no hay yo en sí, sino solamente el yo de la palabra primordial yo-tú y el yo de la palabra primordial yo-ello. Cuando el hombre dice yo, quiere decir uno de los dos...Decir yo y decir una de las palabras primordiales son lo mismo"(43). En la relación yo-ello no existe la relación dialogal, y el otro es tomado como una cosa. Sólo en la relación yo-tú, en la que el otro es considerado en su intimidad y encarnación personal, yo mismo me realizo como persona. De ahí que el otro, a quien amo, no es nunca un "tercero" para mí(44); al contrario, el tú es aquella realidad personal susceptible de responderme y a quien puedo invocar, porque es lo más distante de un objeto. El tú es una presencia: "Le toi est à l'invocation ce que l'objet est au jugement; il ne peut être dégagé de ce qu'on doit considérer comme sa fonction sans cesser d'être toi"(45).

---

43. BUBER, M.: Yo y Tú. Buenos Aires. Nueva visión, 1969, p.10.

44. PA., pp.152-153; JM., p.196 y 277; "Le toi ce n'est donc pas un objet ni une substance, car l'objet est défini justement par un rapport triadique: c'est ce dont je m'entretiens avec un autre" (CHENU, J.: Le théâtre...., o.c., p.52).

45. JM., p.277; G. Marcel analiza en este contexto la degradación del tú en el marco de un pensamiento despersonalizado, como es el idealismo, el racionalismo sistemático y sistematizado del "hombre en general" y que sigue admitiendo la existencia de un pensamiento válido para todos. Olvida, en definitiva, que el hombre es siempre un ser situado y no conciencia pura.



El idealismo, en definitiva no puede solucionar, ni siquiera entender, el problema de la confianza radical del hombre frente a la siempre problemática realidad, porque el sí a lo real no se decide en la conciencia, o exclusivamente en la conciencia humana, sino en la existencia comunitaria, en la existencia que está en relación con un tú personal: otro yo, libre, dialogal, capaz de comprensión, aceptador y otorgador de confianza. Pero la fiabilidad, la confianza radical en un tú humano, solvente y leal, no puede imponerse, como tampoco probarse ni demostrarse con argumentos racionales. Hay que correr el riesgo, voluntario por supuesto, aunque no irracional, del encuentro confiado, como ya pusieron de manifiesto F.H. Jacobi, J.G. Fichte, W. Von Humboldt, Feuerbach, F. Ebner, E. Rosenstock, M. Buber, Th. Haecker, R. Guardini y O.F. Bollnow, además del Marcel del Journal y de Etre et Avoir (45 bis).

---

45 bis.- A M. Buber hemos aludido repetidamente en su clásico ya Ich und Du (1923), en "Werke I: Schriften zur Philosophie" (Munich, 1962) 77-170; trad. esp.: Yo y Tú. B. Aires. Nueva Visión, 1969; FEUERBACH, L.: Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), en "Werke", 6 vols.; ed. E. Thies, III (Frankfurt, 1975) 321; ROSENSTOCK, E.: Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung. Darmstadt, 1924; EBNER, F.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (1918-1919), en "Schriften". Munich, 1963, pp. 75-342; BOLLNOW, O.F.: Wesen und Wandel der Tugenden. Frankfurt-Berlin, 1958, todo el capítulo 12; las obras de Th. Haecker y Guardini sobre el tema fueron citadas anteriormente en la páginas 238 y 240; allí se citaron las traducciones de Was ist der Mensch? (¿Qué es el hombre?) y Welt und Person (Mundo y persona).

Si el idealismo "est fondé sur une méconnaissance de la texture sentimentale de notre relation au monde", -éste es el sentido de la parte final del Journal métaphysique y del ensayo Existence et Objectivité-, no puede dar razón de la relación original entre yo y Dios, relación que denominamos fe. Por el contrario, en una visión idealista Dios es concebido como un ente del que el hombre puede adueñarse mediante la representación, como si la inteligibilidad humana fundamentara la realidad misma de Dios; porque, al decir de los idealistas (Kant, Fichte, Hegel...), los objetos no son, es decir, no son nada para mí, si no los hago posibles como objetos de mi conciencia. En definitiva, el contenido del término Dios depende de mi pensamiento, sin cuyo concurso no existiría.

La concepción de un Dios-objeto de conocimiento corre el riesgo, y no le salva, de disolver el misterio de Dios en pura racionalidad. De hecho, el riesgo existió siempre. Dios vino designado en la historia como "Primer Motor", "Acto Puro", "Pensamiento del pensamiento", "lo Uno", "la Verdad", "el Ser perfecto", "Lo Absolutamente necesario", "El Ser realísimo", "La substancia primera", "La Razón de todas las razones", "La totalidad de todas las condiciones", "Lo Absoluto", etc.

Frente a esta concepción especulativa y abstracta, conceptualizada en demasía, surgió una corriente de pensamiento que afirmaba, -expresa o tácitamente-, que hay un escondimiento o misterio de Dios, y que el Absoluto pertenece al mundo experiencial del hombre; es decir, no se corresponde con el resultado de ningún silogismo, -fruto de discursos humanos-, sino que remite a una experiencia, tomando el término experien-

cia como la implicación o participación real del sujeto en una situación o acontecimiento. Lo que nunca se ha experimentado, ni se puede expresar ni, de alguna manera, se puede explicar. Dios surgiría, entonces, como el fundamento, no en sentido causalista, o como transparencia de lo decible en un sentido que subyace o trasciende lo decible.

Por supuesto que, -como tendremos ocasión de indicar frente a interpretaciones tergiversadas, creemos, de la filosofía de Gabriel Marcel-, éste no rechaza la conceptualización, pues sin concepto no hay pensar filosófico(46), sino el exceso de conceptualización o la absolutización del concepto. De hecho, afirma Marcel, toda reflexión es mediadora; es decir, no constituye un fin en sí misma, y se ejerce en dos niveles: el de una reflexión primera, espontánea o vivida, y el de la reflexión segunda o a "la segunda potencia", que coordina de forma metódica el conjunto de las reflexiones espontáneas"(47).

---

46. Se opone solamente a la objetivación idealista ("yo pienso"), por su carácter aséptico y disolvente; y, puesto que el intelectualismo absolutiza la conciencia y desvincula al sujeto del mundo exterior, G.Marcel opone una filosofía concreta al uso inmoderado de las ideas abstractas.

47. Mon propos fondamental, dans "Presence et Immortalité", o.c., p. 20; el tema de la reflexión segunda o "momento recuperador", según llama Marcel, no apareció claro en el JM., pero sí a partir de EA.; allí dice: "La démarche métaphysique essentielle consisterait dès lors en une réflexion sur cette réflexion, en une réflexion à la seconde puissance, par laquelle la pensée se tend vers la récupération d'une intuition qui se perd au contraire en quelque façon dans la mesure où elle s'exerce"(EA., p.171); posteriormente, Marcel se ha referido constantemente a "cette connaissance seconde" en RI., pp.34-35; Le Chemin de Crête, p.127;

Esta línea de pensamiento está presente en H. Dumery, sobre todo en su libro Crítica y Religión, donde afirma que la filosofía es una reflexión segunda sobre la reflexión en acto, o el control metódico, sistemático, inmanente a las acciones espontáneas. "La función del filósofo, -escribe-, no es disolver en conceptos la espiritualidad viva, la existencia, sino mostrarla irreductible a las expresiones que manifiestan sin agotarla"(48).

---

en ME., las referencias son múltiples: "El filósofo comienza por plantearse cuestiones comunes, y sólo a costa de un esfuerzo de reflexión que constituye una verdadera ascética se eleva del primer tipo de problemas al segundo"(p.21); "es necesario comprender que la reflexión misma puede presentarse en diferentes niveles: hay una reflexión primaria y otra que llamaré segunda; ésta...aparecerá cada vez más como el instrumento por excelencia del pensamiento filosófico. Mientras la reflexión primaria tiende a disolver la unidad que se le presenta, la reflexión segunda es esencialmente recuperadora, es la que reconquista"(pp.78-79), también en p.90, 95, 102: "Vimos que la reflexión segunda no es más que una especie de transformación interior"; p.138, 141, 226, 229; volvió a referirse a este momento recuperador, - central en su pensamiento-, en los Entretiens avec P. Ricoeur: "J'ai voulu dire qu'il existe assurément une réflexion primaire qu'est en somme purement analytique, qui consiste en somme à disoudre pour ainsi dire le concret en ses éléments..." (p.64 y 65) y también p.47.

48. DUMERY, H.: Crítica y religión, o.c., p.55; comentario crítico al tema desde una interpretación personalista, en MARTIN VELASCO, J.: El Encuentro con Dios....o.c., pp. 92 y 93 especialmente.

### 3. Más allá del "cogito"

Si nos dejamos "coger" en las trampas de la abstracción", nunca podremos romper las mallas de la reflexión solipsista, es decir, de una reflexión centrada en el yo trascendental, cualquiera que sea el nombre con que se lo designe, para tocar "el espesor del ser"(49). En un lenguaje más concreto, digamos: "no me preocupo por el ser, sino en la medida en que tengo conciencia más o menos indistinta de la unidad subyacente que me une a otros seres, cuya realidad presiento"(50). El "yo pienso" cartesiano, -en el fondo-, más que una fuente, es un obturador(51), no es apertura de origen, sino obturador de cierre, porque "corta el cordón umbilical" que nos liga a la existencia(52), ese nexo de nuestra presencia en el mundo, entendida como participación en esa metafísica de la libertad y de la comunión amorosa, puesto que "no comunico conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que éste llega a ser tú para mí"(53).

---

49. ME., p.192; "reaparece la exigencia idealista y lo reduce a polvo"(ME., p.33).

50. ME., p.192.

51. EA., p.35: "Le je pense n'est pas une source, c'est un obturateur"; pero en abril de 1934 añadía a pie de página de este texto la siguiente nota: "hoy no firmaría estas afirmaciones demasiado categóricas sin titubear, pero las seguiría reproduciendo, porque significaron el mayor esfuerzo por romper con todo idealismo".

52. RI., p.31.

53. RI., p.46., y sigue el famoso texto de "el ser al que amo es lo menos posible un tercero para mí..." etc.

Todos los inmanentismos (subjetivistas, idealistas, psicologistas, pragmatistas, materialistas o empiristas) reducen la realidad a una región particular de la misma, en la que se clausuran, sin poder romper el cerco que les cierra a la transcendencia del Absoluto. "Es posible, -afirma Marcel-, que la reflexión, al interrogarse por su propia esencia, llegue a reconocer que se apoya inevitablemente en algo que no es ella misma, y que de allí proviene su fuerza"(54).

En definitiva, "el yo pienso" muestra la contradicción y desintegración del "sum cogitans", desde el momento en que yo no soy en el pensar; en el "cogitare" se rompe la relación a mí mismo. Por eso, frente a Descartes, hay que decir que "se piensa en mí"(55). Por el "sum", -no por el "cogito"- hay en este ser que yo soy algo que rebasa el plano del sujeto-objeto: la encarnación. Ortega dirá, asimismo, que "el hombre no es "res cogitans", sino "res dramatica". No existe porque

---

54. ME., p.42.

55. "On ne dira jamais assez combien la formule "denk in mir" (se piensa en mí) est préférable au "cogito" qui nous expose au pur subjectivisme"(EA., p.35). "Le cogito s'il nous met en possession d'un indubitable, cet indubitable ne concerne que le sujet épistémologique comme organe d'une connaissance objective. Le cogito garde le seuil du valable et c'est tout"(PA., p.266); "une philosophie qui part du cogito ...risque de ne pouvoir jamais rejoindre l'être"(RI., p.91). Aparece claro el "carácter esencialmente anticartesiano de la metafísica hacia la cual vamos a tener que orientarnos. No basta decir que es una metafísica del ser, es una metafísica del somos, por oposición a la metafísica del "yo pienso"(ME., pp.186-187); "ce que j'ai voulu dire c'est que Descartes me semblait précisément d'avoir

piensa, sino, al revés, piensa porque existe"(56), que tampoco está lejos del "hombre de carne y hueso" unamuniano, para quien "lo primitivo no es que pienso, sino que vivo"(57).

La filosofía concreta de Gabriel Marcel rechaza, pues, la primacía absoluta del conocer, puesto que la conciencia humana no es en primer lugar conciencia que conoce, sino experiencia de presencia, apertura a los otros, de modo que la función teórica pasa a ser un esfuerzo por expresar la actividad significativa. En otros términos, la reflexión es sobre algo que existe ya antes de toda reflexión,- la vida perceptiva y prerreflexiva de la conciencia-, a la que se refirió Merleau-Ponty, cuando sostenía que aun la reflexión más radical, como investigación de los fundamentos últimos de la realidad, carece de sentido sino como "conciencia de

---

méconnu ce caractère indubitable de l'existence, qui me paraît en somme préalable par rapport à une détermination où à un acte intellectuel quel qu'il soit. Je crois qu'il faudrait voir -mais ceci demanderait un travail auquel je n'ai pas procédé- il faudrait voir quelle est la relation entre ce que j'ai écrit sommairement, alors et sans doute repris par la suite et ce qu'a écrit Jaspers de son côté contre le Cogito. Je crois que là nos positions sont extrêmement proches....D'ailleurs, j'ai souvent dit qu'il y avait infiniment plus chez Descartes que dans le cartésianisme" (Entretiens....,o.c.,pp.39-40).

56. ORTEGA Y GASSET, J.: Prólogo para alemanes, o.c., p.74.

57. UNAMUNO, M.: Del sentimiento trágico de la vida. Buenos Aires. Losada, 1966, pp.7 y 37. "No basta pensar, hay que sentir nuestro destino", escribe en la pág. 20; es decir, no hay que pensar sólo con el cerebro, sino "con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre..."(p.18).

de su propia dependencia respecto de una vida prerreflexiva, que constituye su situación inicial, constante y final"(58); es decir, "la relación primera del sujeto con el objeto no es la de conocimiento, a la manera que se expresaba el idealismo clásico, y en la cual el objeto aparece siempre construido por el sujeto, sino una relación de ser, según la cual, paradójicamente, el sujeto es su cuerpo, su mundo, su situación, y de alguna manera se intercambia en ellos"(59).

Podríamos afirmar que el hallazgo más importante de la filosofía contemporánea ha consistido, precisamente, en el descubrimiento del carácter original de la conciencia como actividad espiritual y como libertad, a la vez que ha concebido el filosofar como reflexión de y sobre lo vivido o tematización refleja de lo prerreflexivo, proyecto blundeliano ya en su intención de reflexionar sobre la vida y el pensamiento espontáneos. Gabriel Marcel afirma que, frente al "cogito" cartesiano hay que situar al singular existente y concreto, presente a sí, pleno de interioridad, "este individuo real que soy yo, con mi minuciosa experiencia, con todos los detalles de la aventura concreta que me toca vivir a mi sólo y a ningún otro"(60); es lo que llama el "carácter indu-

---

58. MERLEAU-PONTY, M.: Phénoménologie de la perception, o.c., p.IX.

59. MERLEAU-PONTY, M.: Sens et non sens, o.c., pp.143-144.

60. HV., p.191; comentario de BOUILLARD, H.: Lógica de la fe. Madrid, Taurus, 1966, p.179: "Al cogito cartesiano, que "guarda el umbral de lo valedero", Marcel lo sustituye por el ser encarnado como condición de acceso a lo real".



dable de la existencia"(61).

No puede olvidarse, aquí y ahora, la importancia de lo trágico,—"la conscience du tragique dans le développement de la pensée"(62)-, y el valor precursor y prospectivo que ha desempeñado en el pensamiento marceliano, hasta el punto que Chenu se ha atrevido a decir que "l'expérience dramatique à-t-elle permis à Gabriel Marcel de remplir intuitivement ce que la dialectique pure présentait comme une exigence vide: la participation qui constituait pour Gabriel Marcel l'essence même de la foi n'est plus quelque chose de simplement visé; elle est appréhendée, expérimentée: elle est le rapport dyadique fondé sur une adhérence réelle et aimante"(63).

---

61. ME., pp.83,84 y 85; Entretiens..., pp.21 y 38.

62. "Le rôle que devait jouer la conscience du tragique dans le développement de ma pensée. Mais, il est de toute évidence qu'elle est par exemple à l'origine du différend (cordial, si l'on peut dire) qui me mit aux prises avec Léon Brunschvicg, et aboutit à nos discussions de la Société Philosophique de l'Union pour la Vérité, et du Congrès de 1937...."(HV., p.182); "sans doute faudrait-il marquer aussitôt après la valeur propulsive que présent pour moi dans cette recherche l'expérience du tragique, appréhendé successivement à travers le théâtre universel dans la vie privée, et surtout, bien entendu, dans l'énorme événement qui dévasta ou mutila nos existences à partir de 1914"(HV., p.182).

63. CHENU, J.: Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique, o.c., p.56.

#### 4. El naturalismo positivista

Si el idealismo transcendental, - que, según Bochenski, "es el más enclenque de los movimientos de la filosofía contemporánea"(64), de modo que más bien parece ser cosa del pasado-, desconoce la dimensión personal(65), a la vez que hipostasía la subjetividad radical del ser humano(66), para el Positivismo(67), con sus variantes propias, -naturalismo, empirismo, positivismo lógico...-, el hombre no

---

64. BOCHENSKI, I.M.: Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1947, p.45.

65. "Aunque el idealismo de tendencia solipsista no haya querido comprenderlo, en tanto soy alguien en particular no tengo ningún privilegio ontológico en relación a otros "alguien"(ME., p.81); los calificativos de Gabriel Marcel, -en línea, en este aspecto con Sartre, por ejemplo, que llama a los idealistas "los englutidores de lo real"-, van desde definirlo como "éter enrarecido del pensamiento puro"(ME., p.45), "pulvérisation du réel"(EA., p.47), a "idolatrie de l'intellect"(EA., p.355).

66. "Doctrine rationaliste de l'impersonnel"(HV., p.24); "Pensée dépersonnalisée"(EA., pp.348, 357; ST., pp.87, 92, 171; HV., pp.119, 278, 279, 24-25, 182); "au fond cet idéalisme est une doctrine purement universitaire"(EA., p.270).

67. Más que una filosofía es una actitud mental; en este aspecto cabe decir que positivistas son las doctrinas filosóficas conocidas con los nombres de utilitarismo, materialismo, biologismo, pragmatismo etc..., modos de pensamiento que tienen su origen en A.Comte. Todos ellos manifiestan atenerse a lo dado, y lo dado a los sentidos, a lo empíricamente verificable, en frontal hostilidad hacia el idealismo. Comte, con una fe ilimitada en el "progreso" de la ciencia positiva, además de rechazar la

pasa de ser un fenómeno dentro del orden y evolución cósmicas. Hay allí una "mutilación de la experiencia", al afirmar que sólo lo dado es la realidad concreta, pensando, por supuesto, que las realidades concretas no son más que las cualidades sensibles, empíricamente constatables.

Por eso, Gabriel Marcel verá con toda claridad que el empirismo hace "una perversión de la verdad"(68), porque cede

---

metafísica, porque es "pura ficción", se constituyó en heraldo y profeta de la nueva ideología positivista, pensamiento de la época tecnocrática. Esta concepción, según la cual, ciencia y técnica son esas fuerzas históricas que han hecho posible el progreso ilimitado de la humanidad, acarreando, asimismo, un nuevo orden social, más que conclusión de una teoría científica fundamentada, es expresión de una confianza en la ciencia y en la técnica como si de un nuevo "credo" se tratara.

El positivismo de Comte tiene una manifestación muy concreta en el llamado Positivismo lógico o empirismo lógico y también neopositivismo, que incluye el famoso Círculo de Viena o intento de ensamblar el empirismo clásico, de tradición inglesa, - de Hume, especialmente-, con los recursos de la lógica formal simbólica. Ferrater Mora dice de él que, "aunque como movimiento, y no digamos como escuela, ha exhalado ya sus últimos suspiros, persiste todavía como una especie de legado intelectual dentro de algunos círculos filosóficos" ( La filosofía en el mundo de hoy, 2ª ed. Madrid, Revista de Occidente, 1963, p.71-72). Se originó en Viena, después de la I Guerra Mundial, bajo la dirección de Moritz Schlick ( Gesammelte Aufsätze 1926-1936, Viena 1938), discípulo de Max Planck, e integrado por filósofos, matemáticos y científicos( R.Carnap, H.Feigl, Ph.Frank, K.Gödel, H.Hahn, V.Kraft, K.Menger, O.Neurath, F.Waismann...), que en 1929 publicaron un manifiesto: Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena.

68. ME., p.26.

a la imaginación "spatialisa-nte"(69), y trata lo que "llamamos hechos como si estuvieran fuera de mí, en el sentido en que un cuerpo material es exterior a mi cuerpo y está colocado a una distancia mensurable de aquél"(70). Olvida el empirismo que la noción de experiencia es "ambigua"(71), puesto que no la puedo "imaginar como un registro pasivo de todas las impresiones"(72), ya que "no constituye nada semejante a un bloque"(73). En definitiva, un empirismo sistematizado idolatra la experiencia(74), un determinado tipo de experiencia sensible, objetivándola, cuando "lo que está en cuestión es la noción misma de experiencia, ya que tenemos la injustificable tendencia a imaginaria como una especie de elemento dado, más o menos informe, algo así como un mar cuyas costas estarían ocultas por una especie de niebla y como si lo trascendente fuera una nube destinada a perderse allí"(75).

---

69. HV., p.8 y p.180.

70. ME., p.64

71. HV., pp.65-66.

72. ME., p.78.

73. ME., p.55.

74. EA., p.348

75. ME., p.48. Sin embargo, afirma Marcel, "la experiencia no es un objeto, y tomo la palabra objeto en su sentido etimológico, que es Gegenstand, algo colocado ante mí, frente a mí"(ME., p.48); sería una forma "torpe e inadecuada" de ver la experiencia(ME., p.48), puesto que la realidad quedaría reducida y mutilada"(RI., p.46); alusiones constantes a una nueva concepción de la experiencia se encuentran en Pour une sagesse tragique.... pp.23,27,74,77,128, 152,163,179; en Homo Viator, pp.8-9,33,37,56,65,95; en RI., pp.46,76,77,80, 192,204,208,263.

La experiencia no es un objeto y, sin duda, excede infinitamente el dominio de los sentidos externos(76); precisamente ahí radica el error grave de los empiristas, en no haber reconocido "cuán confusa es la noción de hecho"(77), puesto que "podemos considerar como hecho lo que es pura ausencia, por ejemplo, la imposibilidad de experimentar algo"(78). Por eso, "no hay tarea más importante para un filósofo digno de ese nombre que restituir a la experiencia el lugar ocupado por sus malos sustitutos"(79), obra funesta de ciertas filosofías del siglo XIX, empeñadas en "desnaturalizar la realidad viviente de la experiencia"(80); no ha de extrañar, pues, que las "filosofías más nefastas, las más deshumanizadas, como el espenkerismo, y todo lo que de allí se deriva, se hayan situado precisamente en un terreno empírico"(81), incapaces de poder reconocer que "haya una experiencia de lo trascendente"(82), que no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia, pues más allá de toda experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir"(83). Sin embargo, afirma Marcel: "hay ciertas modalidades superiores de la experiencia humana"(84).

---

76. ME., p.49.

77. ME., p.63.

78. ME., p.63.

79. ME., p.55.

80. ME., p.51.

81. RI., p.76.

82. ME., p.49.

83. ME., p.50.

84. RI., p.76. En las páginas 245-247 expusimos con amplitud la visión que Gabriel Marcel defiende de experiencia.

El naturalismo positivista,- tendencia espontánea y permanente del hombre, desde Epicuro y Demócrito hasta el cientismo de última hora-,parcializa la realidad, que es omnicomprendiva (85), la reifica, la reduce a trozo de naturaleza y, en consecuencia, produce esa irreparable "carence ontologique"(86), propia de un "cosmos déspersonnalisé", empobrecedora de toda vida interior, porque convierte la verdad en una técnica, como una técnica será el conocer(87) y mera realidad inventariable será la realidad personal, humana.

Partiendo de lo dado, el cientismo se propone alcanzar una inteligibilidad que se caracteriza por ser verificable. Claude Bernard, fundador de la medicina experimental, lo describió así:" en el método experimental no se hacen experiencias sino para probar y ver, es decir, para controlar y verificar. El método experimental, en cuanto método científico, descansa enteramente en la verificación experimental de la hipótesis científica"(88).

---

85. ME.,p.60.

86. EA.,p.329.

87. "Philosophie de la technique" la llama Marcel (EA.,pp.288, 281,283,307;HV.,pp.24-25), que produce una "vie humaine non plus dénaturée, aliénée ou prostituée, mais vécue dans la plénitude de sa signification"(HV.,p.165), por esa "faculté funeste de décoller entièrement du réel" (HV.,186), y todo por una "pretendida objetividad" (HV.,p.195) "qui par définition comporte des repérages, des vérifications, un contrôle impersonnel, ou plus exactement dépersonnalisé"(EA.,p.,307).

88. BERNARD,C.: Introduction a l'étude de la médecine expérimentale. Gèneve.C.Bourquin, 1945,p.409.

Este será su principio absoluto: el de la verificación o principio de verificabilidad(89), formulado por Ayer en los siguientes términos: "la significación de una afirmación se determina por la forma como puede ser comprobada, y su comprobación consiste en ser contrastada por la observación empírica"(90). Acordes con el nuevo credo cientista afir-

- 
89. El principio empirista de verificación preocupó fundamentalmente a los pragmatistas, a los positivistas lógicos y, en general, a los neopositivistas. W. James, por ejemplo, decía: "las verdaderas ideas son las que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar" (Pragmatism, cap.VI), y F.C.S. Schiller: "el valor de las verdades es probado por su funcionamiento y, para sobrevivir, tendrán que ser verificadas" (Why Humanism?. En "Contemporary British Philosophy. Personal Statement" (First Series), 1924, ed. J.H. Muirhead, p.400). Para los positivistas lógicos, el principio de verificabilidad constituyó el credo fundamental: "el significado de una proposición viene determinado por las experiencias que permiten determinar de modo conclusivo si la proposición es verdadera o falsa". De acuerdo con el principio, los enunciados metafísicos, teológico-religiosos, axiológicos, no verificables empíricamente, carecen de significado. Ayer dirá: "la originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no en la naturaleza de lo que se puede conocer, sino en la naturaleza de lo que se puede decir; su acusación contra el metafísico es que viola las reglas que un enunciado debe satisfacer, si ha de ser literalmente significativo" (Logical Positivism. Illinois, The Free Press, 1959, p.11).
90. AYER, A.J.: The Revolution in Philosophy, en "The Vienna Circle". London, Macmillan, 1956, p.74. "Un enunciado es significativo, únicamente si hay algún modo de que pueda ser verificado..." (Logical Positivism, o.c., p.241).

marán no que los enunciados metafísicos tienen sentido, pero son indemostrables e inútiles, -tesis del viejo positivismo-, sino que "las afirmaciones de la metafísica carecen de sentido"(91), principio que también les separa de la doctrina de Wittgenstein, expresada en su clásico Tractatus:

"En el Tractatus de Wittgenstein, donde la exclusión de la metafísica se realiza decididamente, hay, sin embargo, una leve insinuación de que el metafísico puede alcanzar verdades, que sólo las limitaciones del lenguaje le impiden expresar... El Círculo de Viena rechazó esta sugerencia. Cuando se trata de la metafísica- dijo Neurath- ciertamente hay que guardar silencio, pero no sobre cosa alguna. O como lo expresó F.P. Ramsey, el filósofo de Cambridge, seguidor entusiasta, aunque crítico, de Wittgenstein: "Lo que no podemos decir, no podemos decirlo, ni tampoco expresarlo de ninguna manera". Gran parte de la filosofía barata se debe a que la gente piensa que puede expresar de algún modo lo que no puede decir"(92).

---

91. WEINBERG, J.R.: Examen del positivismo lógico. Madrid, Aguilar, 1959, p. 24.

92. AYER, A. J.: The Vienna Circle, o.c., pp. 74-75. Sin embargo, el mismo Ayer reconocerá que el Positivismo Lógico no consiguió alcanzar el programa propuesto: "El Círculo de Viena no llegó a cumplir todo lo que había deseado; muchos de los problemas filosóficos que intentó resolver siguen todavía sin solución"(idem, p. 86); una de las críticas más duras contra las explicaciones totalitarias del cientismo positivista fue hecha por Popper, quien propuso la teoría de la falsificación o de falsación. Puesto que no podemos verificar las hipótesis científicas, podemos intentar contradecir



Se proclama, en definitiva, la necesidad de elaborar un nuevo concepto de verdad(93), al reducir el objeto de conocimiento a mera "materia infinitamente mediatizable", según expresión de Marcel.

---

sus enunciados, y basta encontrar un caso concreto negativo para falsificar(negar) la hipótesis o enunciado general. En el prólogo a su Logik der Forschung escribe, frente al optimismo de los positivistas lógicos, que "el saber seguro nos está negados. Nuestro saber es una conjetura crítica, un retículo de hipótesis, una trama de suposiciones"(p.XIV); y, páginas después, dirá: "¿quién mató al positivismo lógico?. Temo ser yo mismo quien debe asumir la responsabilidad. Pero no lo hice intencionadamente, aunque la razón última de su disolución no es tanto el cúmulo de sus graves errores teóricos como la mengua de interés por los grandes problemas. Su concentración en las "minutiae", los "puzzles", y, especialmente, en la significación de las palabras... su escolástica, en suma"(p.90). Posteriormente, el norteamericano Thomas S. Kuhn, en The Structure of Scientific Revolutions(Chicago,1962),-traducido con el título de Estructura de las revoluciones científicas, México,1975-, mantendrá la tesis de que ni el esquema de la verificación ni el de la falsificación son capaces de explicar las revoluciones radicales de la ciencia.

93. "Così si è giunti ad elaborare un nuovo concetto della verità, da cui fu eliminato come arcaico e dogmatico il carattere di trascendentale normatività del giudicare, sostituendosi ad esso quello della "verificabilità", secondo il quale è da ritenere valido soltanto quell'enunciato che possa risultare identicamente da due procedimenti diversi, o, su due diversi piani d'esperienza, e possa essere identicamente trasmesso o scambiato tra tutti i soggetti conoscenti, in quanto tutti almeno de jure possono realizzare le condizioni della sua enunciabilità"(PRINI,P., o.c.,pp.20-21).

Este concepto de verdad, -científica, objetivista, naturalista(94)-, resulta ininteligible para un espíritu como el de Gabriel Marcel, educado en una tradición filosófica humanista, que concebía el filosofar como un saber de salvación y como la "historia, todavía inacabada de las exigencias del espíritu humano"(95). Por eso, resulta clarificadora esta confesión personal:

"Yo he podido constatar, por ejemplo, en el Congreso de Lima en 1951, en ocasión en que conversaba con Alfred Ayer(96), delegado británico para este congreso, que, cuando hablaba con él de una filosofía de la reflexión, estas palabras, que en Francia designan una tradición sin duda venerable, para él ya no correspondían exactamente a nada. Y mucho más recientemente, al conversar con

---

94. *Philosopher "scientifiquement", n'est-ce pas en effet s'imposer l'effort proprement inhumain de nier radicalement et dans les profondeurs même de l'âme toute prépondérance ou toute hégémonie positive des valeurs?"*(EA., p.320).

95. ST., p.30.

96. No puede olvidarse que el agresivo libro de Ayer Language, Truth and Logic, publicado por primera vez en Londres, en 1936, cuando era profesor auxiliar en Oxford, y a la edad de 25 años, llegó a constituirse en el catecismo de los analistas lógicos. Aunque en la 2ª ed., correspondiente a 1946, Ayer suavizó algunos de sus planteamientos, su obra sigue gozando de importancia excepcional, puesto que a él se debe haber puesto en relación las tesis de los analíticos anglosajones con las del Tractatus y con las del positivismo lógico; "éste, -afirma G.J. Warnock- tuvo la ventaja de ser presentado con fuerza y claridad casi hechizadoras por la obra de A.J.Ayer"(English Philosophy since 1900. Oxford Univ.Press, 1969, p.34).

estudiantes de Harvard, pude comprobar que sus profesores de filosofía, al menos la mayor parte de ellos, les disuadían de buscar una relación entre el pensamiento casi exclusivamente analítico, en cuyo uso pretenden formarles, y la vida, los problemas que la vida nos plantea a cada cual y que parecen no ser a sus ojos más que un lugar de opciones facultativas sin ninguna relación con cualquier referencia filosófica... Así las cosas, la filosofía propiamente dicha corre, desgraciadamente, el riesgo de aparecer como si fuese un resto, casi podría decirse que como algo "inoperante", cuya persistencia no es en realidad sino tolerada, considerada como una tradición cada vez menos respetada. Se da bastante a menudo, entre hombres sólidamente instalados en la vida, pero que gustan de recordar con nostalgia el tiempo ya lejano de sus estudios, la idea de que la filosofía es una especie de juego intelectual, una gimnasia relajante para el espíritu que es bueno haber practicado durante algún tiempo, pero sobre cuyo alcance verdadero no hay que hacerse ninguna ilusión.

En lo que a mí respecta, responderé que, si la filosofía no es más que un juego, no es suficiente con decir que se coloca fuera de la vida real y seriamente vivida, sino que, además, corre el riesgo de aparecer como una impostura... Por mi parte no dudaré en decir que la filosofía carece de peso e interés a menos que tenga una resonancia en esta vida nuestra que en la actualidad se encuentra amenazada en todos los planos. Pero es necesario ir más lejos y decir que esta resonancia depende de la manera en que la filosofía se sitúe con relación a la verdad.

Y a propósito de esto, un filósofo titulado, un profesor de la Sorbona, cuya autoridad es indiscutible, decla-

raba hace algunos años, durante una charla televisada destinada a estudiantes jóvenes, que el término verdad no cobra un sentido definido si no es en las ciencias. Expresarse así equivale sencillamente a proclamar la dimisión de la filosofía"(97).

Esta larga cita de Gabriel Marcel pone de manifiesto la diferencia de lenguajes y, por supuesto, de métodos, entre el filósofo y el científico.

La ciencia se sirve de un método propio, según el cual asocia los criterios de certeza a las posibilidades de experimentación. La búsqueda de un lenguaje matemático, objetivo, exacto, verificable, está a la base de la investigación científica, obsesionada por el encuentro de esa "pretendida objetividad". Pero, este ideal de la ciencia de matematizar los problemas, ¿permite captar todas las dimensiones de lo humano? ¿Existe una sola racionalidad: la científica?, ¿puede seguirse admitiendo esa fe dogmática en la ciencia, propia del cientismo moderno?. Aunque la ciencia empírica constituye la base de la moderna técnica e industria, e, incluso, ha dado origen a una nueva concepción y orden social, ¿no habrá que reconocer, con los mismos científicos, que la realidad humana es un todo omniabarcante, es decir, que la auténtica realidad no significa unilateralidad ni unidimensionalidad?

De hecho, Wolfgang Stegmüller mantiene la tesis de que la base de la ciencia supone una confianza radical, - en el sentido en que Popper admitía que todo pensamiento racional

---

97. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp.38-39).

descansa en una elección, en una "fe en la razón"(98), o en la misma dirección de R. Carnap cuando enunció su famoso "principio de tolerancia"(99)-, puesto que "hay un punto en que toda teoría pensable ya no sabe qué decir, dejando lugar a la decisión personal"(100):

"El ejercicio de la investigación científica, sobre todo en las ciencias empíricas, consiste principalmente en establecer hipótesis provisionales, sólo hasta cierto punto comprobadas. Pero el momento hipotético también desempeña un papel importante en las disciplinas formalizadas, como la matemática, ya que, por una parte, hay que comenzar aceptando ciertos enunciados como teoremas, que luego pueden demostrarse, y por otra parte, en caso de establecerse un nuevo sistema de axiomas, hay que dar por supuesto de momento y por hipótesis que el sistema no resultará contradictorio; la suposición dura, como mínimo, mientras no se consigue una prueba de no contradicción sobre "base finita" (!Pero que pocas veces se consigue!)"(101).

También Hans-Georg Gadamer, el más importante defensor de la filosofía hermenéutica, defiende que la verdad y la certeza se dan también sin método y que hay una verdad precientí-

---

98. POPPER, K.: Revolution oder Reform? Eine Confrontation. Munich. F. Stark, 1971, p. 38.

99. CARNAP, R.: Logische Syntax der Sprache. Viena, 1934, p. V: "los principios y reglas últimas de un idioma artificial son materia de libre elección; por lo cual debe tolerarse cualquier otra elección".

100. STEGMULLER, W.: Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft. Berlin, 1954; 2ª ed., 1969.

101. STEGMULLER, W.: o.c., p. 211.

fica como presupuesto de toda ciencia(102).

Los textos de Gabriel Marcel,- no bien juzgados en su día, cuando fueron escritos, sino atribuidos al "pesimismo innato" del autor-, sobre la "ilusión científicista"(103) o la "omnipotencia de las técnicas"(104) con sus esquemas reduccionistas y con esa desmesurada pretensión de absolutizar la verdad, cuando no dejan de ser parte de una cosmovisión determinada y cuando se apoyan en principios que "se creen", pero que no se demuestran, son incontables(105): "Tout ce que je puis dire c'est que dans la perspective de la conscience occidentale, et dans un monde de plus en plus soumis à l'omnipotence des techniques..."(106), es que producen una "vie humaine non plus dénaturée, aliénée ou prostituée, mais vécue dans la plénitude de sa signification"(107), para terminar criticando el concepto dictatorial y, por lo mismo, despersonalizado, de verdad científica:

"Peut-être faut-il d'abord marquer fortement que la vérité qui est ici en cause n'a aucune commune mesure

---

102. GADAMER, H.-G.: Verdad y método. Salamanca, 1977.

103. HV., p.184.

104. HV., p.366.

105. Textos directamente relacionados con el problema de la ciencia, técnica, método y verdad científica, en ST., pp.102,103,139,170,211; HV., pp.65,75; sobre la "religión de la técnica"(HV., p.97 y p.11); sobre la "omnipotencia de las técnicas"(HV., p.366) y sobre la "filosofía científica"(EA., pp.323,346,110,320).

106. HV., p.366.

107. HV., p.165.

avec les vérités qu'il est donné au savant de mettre en lumière au terme de ses patientes investigations.

Le propre d'une vérité particulière, de quelque ordre qu'elle soit, est non seulement d'être strictement formulable, mais encore de tendre à se confondre avec l'énoncé dans lequel elle se résume, où du moins de n'opposer aucune résistance à cette identification. Pour autant qu'elle est prise en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de la recherche préalable dont sa mise à jour est le couronnement, elle tend à apparaître comme indépendante du sujet qui la proclame. C'est-à-dire qu'il est de l'essence des vérités particulières d'être dépersonnalisées, de prétendre à une validité intrinsèque. Il existe à cet égard une analogie remarquable entre les vérités particulières et les choses. La chose est là, prête à être constatée par quiconque, la vérité particulière se donne aussi comme offerte à qui voudra la reconnaître et la proclamer. Là est à n'en pas douter l'origine d'une certaine illusion scientifique. Nous sommes exposés à amasser, à collectionner les vérités particulières, comme on collectionne des cailloux ou des coquillages. Mais il faudrait marquer naturellement que du même coup, ces vérités se dégradent, se dévitalisent..."(108).

---

108. HV., pp.184-185. En esta línea de pensamiento afirmará que "l'homme en général, pure fiction inventée pas par un certain rationalisme"(HV.,p.184), y que "le moi empirique en général, c'est une fiction" (HV.,p.181).

El filósofo, por el contrario, se esfuerza por lograr nuevos espacios de racionalidad; dicho en otros términos, se empeña en la tarea permanente de construir una realidad con sentido. Es consciente de que no puede dejarse de lado la consideración subjetiva, - "existen categorías de lo vivido que ningún descubrimiento científico puede sustituir"(109)- la pregunta de quien pregunta, puesto que la realidad no se impone como tal realidad de forma ineludible, sino que el hombre decide por sí mismo su actitud fundamental ante la realidad(110). En una palabra, el filósofo, -piensa Marcel-, es consciente de que lo real puede presentarse de muy distintas formas y revestir, por tanto, un carácter diferente para el físico atómico que para el platónico convencido. Es decir, se nos "ofrecen" planos, -regiones- de la realidad, de manera que no se puede absolutizar un determinado aspecto sin que se rebelen los demás planos de lo real.

Gabriel Marcel se sitúa, desde el primer momento, en un nuevo realismo, trascendente a las categorías meramente espacio-temporales, en el que cobran vigor las realidades transubjetivas, interpersonales y supraindividuales, del

---

109. ME., p.44.

110. Sin embargo, Gabriel Marcel, -no obstante las torcidas interpretaciones sobre su pensamiento subjetivista-, no aceptó jamás afiliarse a una exasperada subjetividad, que proclamaron determinados existencialistas, con Sartre a la cabeza. Su filosofía se distingue más bien por la defensa de los valores personales en un mundo funcionalizado.



amor, la convivencia, la libertad, la esperanza, la fe, la fraternidad, etc., que aluden a ámbitos inobjetivos de la vida humana. Desde el inicio de su reflexión comprendió Marcel que no se puede interpretar con categorías cosmológicas, objetivadoras, el mundo, nuestras relaciones intersubjetivas ni, por supuesto, el acercamiento al misterio, -como hace el naturalismo cientista positivista-, porque "Dios es el inverificable absoluto"(111), y porque el hombre no es un objeto(112), ni la verdad es una cosa(113).

El cientismo degrada lo sagrado, marchita el misterio al no respetar la unidad de lo irreductible, que es esa dimensión de lo profundo, - puesto que la extensión no lo es todo-, despoetiza el mundo, lo desdiviniza(Jaspers), trae el desencantamiento(Weber), vacía, en una palabra, de sentido la realidad inobjetiva humana(114). Y, al idolatrar la técnica, reduce la categoría del ser (être) a la del tener (avoir):

"Lo que aquí se envilece es la noción misma de la vida, y todo lo demás viene por añadidura. Podríamos preguntarnos si el hombre de la técnica no llega a mirar la vida misma como una técnica totalmente imperfecta, en que la

---

111. El término aparece con frecuencia en el primer Journal: "Dios está más allá de todas las razones"(JM.,p.34); más allá de todo nexo causal"(JM.,p.32,36,87,97); "de toda implicación existencial"(JM.,pp.15-26,34); "de todo juicio de verdad o falsedad"(JM.,pp.29,48-49;53-58).

112. EA.,p.264.

113. ME.,p.27.

114. "Sens du sacré", ce respect fondamental devant la vie et devant la mort"(HV.,p.98).

chapucería constituiría la regla. En tales condiciones, ¿cómo no había de arrogarse el derecho a intervenir en el curso mismo de la vida, igual que se construyen esclusas en un río? Se harán cálculos para saber si ha llegado el momento de "poner en camino" a un niño, como se calcula antes de comprar un "side-car" o un "Simca"(115).

Y desorbita la idea de función, ya que en la sociedad de la técnica el hombre se convierte en "funcionario anónimo que se confunde con su propia función"(116); no cabe duda, -afirma Marcel-, que "tiende a producirse una funesta alianza entre las técnicas científicas y los poderes de estatificación"(117), y que "toda comunidad real parece cada vez más inconcebible, porque la palabra con pierde sentido en un mundo en el que el riesgo de confundirnos con nuestra propia ficha es permanente"(118):

"La edad contemporánea me parece caracterizarse por la desorbitación de la idea de función. El individuo tiende a parecerse a sí mismo y a parecer también a los demás un simple haz de funciones. El individuo ha sido inducido a tratarse a sí mismo cada vez más como un conjunto de funciones, cuya jerarquía, por lo demás, le parece problemática, como sujeta en todos los casos a las interpretaciones más contradictorias (...) Apenas hace

---

115. HV., p. 192.

116. ME., p. 36

117. ME., p. 37

118. ME., p. 34

falta insistir en la impresión de sofocante tristeza que se desprende de un mundo centrado de este modo sobre la función"(119).

##### 5. El Dios del positivismo

Dentro de esta visión funcional, positivista, amisteriosa, de la realidad, Dios únicamente puede aparecer a los ojos del hombre como solución automática de sus problemas, como realidad "objetiva" a la que puede llegarse mediante una investigación también "objetiva". En este sen-

---

119. PA., pp.256-257,258; texto que, casi literalmente reproduce en ST., aunque ampliado y tamizado en la siguiente forma: "Reproduzco aquí una página de uno de mis escritos que data de 1933, pero de la que actualmente nada tengo que suprimir ni cambiar: La edad contemporánea me parece caracterizarse por lo que sin duda se podría llamar la desorbitación de la idea de función, tomando aquí la palabra función en su acepción más general, la que comprende a la vez las funciones vitales y las funciones sociales... Funciones vitales ante todo. Y apenas si es necesario indicar el papel que en esta reducción han desempeñado el materialismo histórico, por una parte, y el freudismo por otra. Funciones sociales, en segundo lugar: función-consumidor, función-productor, función-ciudadano, etc. Entre las unas y las otras existe teóricamente un lugar para las funciones psicológicas. Pero pronto se aprecia que las funciones psicológicas tenderán a ser interpretadas o con relación a las funciones vitales o con relación a las sociales, y que su autonomía será precaria y su especificidad cuestionada. En este sentido, Comte hizo gala de un poder adivinatorio al no poder asignar un puesto a la psicología en la clasificación de las ciencias... Todavía nos encontramos en

tido hay que interpretar la frase de Simone de Beauvoir, cuando dice: "requerí a Dios que se manifestara, si existía"(120), y no de otra manera proceden los razonamientos de determinados ateos. Sartre, por ejemplo, escribe: "cuando concebimos un Dios creador, este Dios es asimilado la

---

plena abstracción; pero el paso a la experiencia más concreta se opera en este dominio con extrema facilidad.

Con cierta frecuencia me pregunto con ansiedad sobre lo que puede ser la vida o la realidad interior de tal o cual empleado del metro; por ejemplo, del hombre que abre las puertas o del que taladra los billetes. Hay que reconocer que todo en él y fuera de él contribuye a determinar la identificación entre este hombre y sus funciones. Y no hablo solamente de su función de empleado o de sindicalizado, o de elector. Hablo también de sus funciones vitales (...). Se comprende muy bien -y esto ocurre a menudo en América y pienso que también en Rusia- que el individuo tenga que ser sometido, como si fuese un reloj, a verificaciones periódicas... La vida basada sobre la idea de función se encuentra expuesta a la desesperación y desemboca en la desesperación, porque en realidad este mundo está vacío, porque suena a hueso; si la vida resiste a la desesperación es únicamente en la medida en que en el seno de esta existencia actúan a su favor ciertas potencias secretas, cuyo pensamiento o reconocimiento no tiene vigencia en la actualidad... Lo que se puede esperar de la filosofía en el momento histórico en que nos encontramos es, ante todo, la aportación de un diagnóstico, dirigido hacia el riesgo de deshumanización que comporta el desarrollo intensivo de la técnica en nuestro mundo" (ST., La Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp., 31-34).

120. BEAUVOIR, S. de: Mémoires d'une fille rangée. Paris, Gallimard, 1960, p. 270.

mayor parte de las veces a un artesano de orden superior..., y de esta forma, el concepto de hombre en el espíritu de Dios es comparable al concepto de cortapa-peles en el espíritu del fabricante"(121). No otra cosa ocurre cada vez que "confuncimos la infinitud positiva y transcendente de Dios con las ideas límites de que nos servimos espontáneamente para pensar el carácter ilimitado de nuestras aspiraciones a la verdad, la belleza y el bien. De esta manera procedemos, cuando pensamos el misterio de la creación en términos que están en la misma línea que los que empleamos para expresar nuestra forma de fabricar un objeto cualquiera, aunque añadamos que entre nuestros esfuerzos para transformar el mundo y la omnipotencia creadora de Dios existe la diferencia de que esta última no encuentra resistencia alguna por parte de los objetos a los que se aplica. Otro tanto cabe decir de los intentos por expresar la providencia de Dios en términos de "gerencia" de una gran empresa o por concebirla bajo la forma del amor, eso sí, más perfecto que el que un padre tiene a sus hijos. Dios queda reducido en tales expresiones a una especie de "Emperador del mundo" o a un buen padre de familia"(122).

El ateo supone que no existe la hipótesis-Dios; no es inventariable, no es rentable; y el hombre,—"pasión inútil"—, se pierde en vano al atribuirse una aseidad caricaturesca. Gabriel Marcel lo ha visto así:

---

121. SARTRE, J.P.: L'existentialisme est un humanisme. Paris, Gallimard, 1946, p.19.

122. MARITAIN, J.: La signification de l'athéisme contemporain. Paris. Desclee, 1949, pp.27-28.

"Desde el momento mismo en que el hombre niega que él sea un ser creado, le acecha un doble peligro: de una parte, se verá arrastrado -y es exactamente lo que comprobamos en el existencialismo de Sartre-, a otorgarse una especie de aseidad caricaturesca, es decir, a considerarse como un ser que se hace a sí mismo y que no es más que lo que él se hace, pues no existe nadie que pueda colmarle, no existe siquiera don que pueda serle hecho. Semejante ser se presenta como fundamentalmente incapaz de recibir"(123).

En una palabra, el tema de Dios ni siquiera puede plantearse dentro de un dogmatismo científicista o de un naturalismo de la concepción científica del mundo(124). Charles DU BOS, amigo de Marcel y profundo conocedor del pensamiento marceliano, aludió clarivamente a la

---

123. HCH., p.54.

124. Merleau-Ponty, en Lo Visible y lo Invisible, escribe que "todo el mundo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido, y si queremos comprender rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, nos es preciso despertar antes en nosotros esta experiencia del mundo, de la que ella es una experiencia posterior"(p.3); y René Le Senne, refiriéndose a la operación que consiste en pasar de la consideración de un todo en el sentido más amplio a la consideración de este todo privado de una de sus partes, sin dejar de atribuir al todo así mutilado el nombre y las propiedades del todo primitivo, habló de la "détotalisation de la totalité" (Obstacle et Valeur. Paris, Aubier, 1934, p.27).

dialéctica idealismo-naturalismo en los orígenes del filosofar de Gabriel Marcel. "En la Evolution créatrice, - escribe-, el elemento del hilezoísmo fue el que decepcionó a Marcel, como, en una acepción más general, le decepcionaron siempre la presencia del naturalismo cientifista. Si la vocación espiritual de Marcel está ya en el origen de esta resistencia nativa, aquí se encuentra reforzada por la formación idealista de su espíritu y, al mismo tiempo, por un sentido que en él era fundamental: el sentido de lo trágico, que ciertamente suscita al dramaturgo, pero que en Marcel se extiende mucho más allá, y vale a su entender para todos los dominios, hasta el punto de constituir casi un criterio de apreciación para el grado de profundidad de una verdad. Pues bien, como Marcel ha mostrado magníficamente en varias ocasiones, no hay nada tan eficaz como el naturalismo para minar e incluso suprimir la tragicidad del pensamiento"(125).

El mismo Gabriel Marcel, en Lettre-Préface a la tesis de Pietro Prini(126), aludió textualmente al problema con estas palabras: "Pero la angustia estaba allí, y me parece que estaba vinculada al sentimiento de que este mundo civilizado, este mundo cómodo en que yo, por mi parte, me encontraba totalmente a gusto, había sin embargo perdido su elasticidad... Era seguramente la conciencia de un mun-

---

125. DU BOS, Ch.: Essais et poèmes. Paris, "Le Rosseau d'or", p.105.

126. PRINI, P.: Gabriel Marcel et la méthodologie de l'inverifiable, o.c., p.9.

do mortecino, de un mundo desvitalizado, con la seguridad de que el naturalismo, sobre todo en sus especies nietzscheanas, no podía traer ningún remedio para este mal sordo, difuso, y del que por lo demás yo no hubiera sido capaz, ciertamente, de hacer el diagnóstico exacto... Quizá ya, desde mis primeras obras, cuyo valor premonitorio veo ahora con toda claridad, es posible comprender en qué consiste esta exigencia de trascendencia que ha sido verdaderamente el resorte de todo mi desarrollo filosófico".

Expuestos, criticados e iluminados los límites y taras del racionalismo y del positivismo, Gabriel Marcel se esfuerza por hacer comprender que sólo el restablecimiento del sentido del misterio más allá del mundo de lo objetivo, problemático, asible y mensurable, constituye la etapa previa para una posible restauración del sentido de ese orden de realidades inasibles, entitativamente más profundas, suprapersonales y super-objetivas, en cuanto que desbordan el campo de lo verificable, sujeto a las estrechas limitaciones espacio-temporales de lo empírico. Se trata, en última instancia, de restaurar una filosofía de la libertad frente a las filosofías de la necesidad y de la racionalidad científica.



## Capítulo V

### CRITICA DEL "SABER OBJETIVO" DESDE LA "ENCARNACION": SITUACION FUNDAMENTAL DEL HOMBRE Y "PUNTO CENTRAL DE LA METAFISICA"

#### 1. Carácter disolvente del "saber objetivo"

En repetidas ocasiones Gabriel Marcel aludió al "complejo de inferioridad que carcome a tantos filósofos desde hace medio siglo ante el progreso de las ciencias particulares"(1), tesis en la que, por cierto, coincide rotundamente Ortega y Gasset, cuando afirma: "El filósofo se avergonzó de serlo; es decir, se avergonzó de no ser físico", desde que "la filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios", olvidando que "la verdad científica es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo"(2); porque, si es cierto, -continúa Ortega-, que la "verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones, estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano

---

1. RI., p. 11.

2. ORTEGA y GASSET, J.: ¿Qué es filosofía?. Madrid, Alianza editorial, 1980, pp. 37, 39 y 55.

de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, decisivas, cuestiones", puesto que "el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral"(3).

Los filósofos habían perdido el sentido orientador. Impresionados por los éxitos de las ciencias, fascinados por la así llamada ciencia objetiva, exacta, precisa, llegaron a pensar que la filosofía no podría progresar si no adoptaba el método que se inspira en las ciencias de la naturaleza; es decir, si no se comprobaban, -verificación-, empíricamente todas las afirmaciones. La consecuencia era patente: únicamente se podía tener por verdadero lo que expresara un estado objetivo de cosas, lo que se pudiera someter a la observación directa.

La rebelión de Gabriel Marcel y de tantos pensadores personalistas, existenciales en sentido amplio, no se hizo esperar. Si la filosofía es un saber total, se trata, sin duda, del saber más absolutamente personal. Naturalmente, -dirá Jaspers-, que "la filosofía no es ciencia en el sentido de las ciencias modernas... la filosofía se ha eclipsado, porque habiéndose olvidado de sí misma, ya no cumple su cometido. No aclara aquello a partir de lo cual el hombre vive, y descuida el pensar que impulsa la vida. La filosofía no aprehende en el pensamiento su propio origen, lo que sucede cuando deriva hacia la mera objetividad

---

3. ORTEGA y GASSET, J.: ¿Qué es filosofía? o.c., pp. 53 y 58, y añade: "vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquella es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta, y resulta que ésta, la inexacta, es más radical que aquella"(p.58).

de un supuesto saber de objetos... su pensamiento se torna incomprometido"(4).

¿Puede, acaso, el sujeto,- sus puntos de vista personales, sus percepciones-, quedar desconectado en aras de una pretendida objetividad pura? ¿con qué derecho se puede hacer de la experiencia empírica el criterio último y único de todo sentido?.

El conocimiento puramente objetivo,- lo puso de manifiesto Kant, y los científicos modernos lo han confirmado-, no se da ni en las ciencias naturales, puesto que el hombre jamás se encuentra con un mundo en-sí, sino con el mundo tal como aparece (fenómeno); de ahí que el mundo conocido no es ni algo puramente objetivo ni realidad puramente subjetiva, sino producto de una reciprocidad dialéctica entre el sujeto y el objeto. El esquema dualista tradicional de sujeto-objeto resulta insuficiente para describir la realidad. "La vida humana,-escribe Marcel-, debe ser considerada en todo su peso metafísico y no como mero intercambio intelectual entre un sujeto y un objeto"(5). Es decir, la pregunta por la realidad implica, inevitablemente, la pregunta por el que pregunta. De ahí, que nunca pueda objetivarme a mí mismo ni pueda, tampoco, convertirme en puro sujeto. "La existencia,- cita Marcel estas palabras de Jaspers-, es lo que nunca llega a ser objeto, es el origen a partir del cual

---

4. JASPERS, K.: Der Philosophische Glaube Angesichts der Offenbarung. München, R. Piper, 1962 (cito ed. esp.: La fe filosófica ante la revelación. Madrid. Gredos, 1968, p.95).

5. EA., p. 137 "Et ici je crois qu'il faut entièrement répudier l'interprétation d'après laquelle c'est la vie elle-même qui en moi se nie ou se refuse"(p.137).

pienso y obro"(6), y es que, en definitiva, "la existencia es indefinible, es un más allá respecto de toda objetividad"(7).

Gabriel Marcel empieza por rechazar los reduccionismos tradicionales,- "las filosofías han interpretado el ser como algo que me hace frente, como un objeto, al cual me dirijo mentándolo"(8)-, afirmando que ni el conocimiento de lo verificable agota todas las posibilidades cognoscitivas del hombre, ni la conciencia,- absolutización de la conciencia- es la "fuente de todo el sistema de la verdad y el ser". Ni positivismo ni idealismo, ni reducción del objeto de conocimiento a mera materia "infinitamente mediatizable", ni absolutización de la conciencia. Resulta ilegítimo identificar todo el conocimiento con el conocimiento objetivo, ya que la existencia es rebelde a cualquier tratamiento objetivo:

"Nous allons tout droit vers la mise à nu de la condition humaine et de ses implications. Mais le propre de cette condition humaine consiste en ce qu'elle n'est pas assimilable à une structure tout objective et préexistante qu'il y aurait à découvrir. La condition humaine, quels que soient les fondaments sur lesquels elle repose, apparaît comme dépendant, en quelque manière, dans ce qu'elle est, de la façon même dont elle se com-

---

6. RI., pp.253-254.

7. RI., p.254.

8. La coincidencia de Jaspers y Marcel en este punto ha sido plena, como pone de manifiesto esta expresión tomada de Jaspers, K., Einführung in die Philosophie ( cito ed. esp.: La filosofía, 6ª reimpresión. México, FCE, 1973, p.25.). El texto, que considero central, continúa así:

prend. C'est ce que de nos jours un Heidegger me semble avoir reconnu avec une admirable netteté... l'homme dépend dans une très large mesure de l'idée qu'il se fait de lui-même et cette idée ne peut pas être dégradée sans être du même coup dégradante"(9).

También Jaspers afirma, frente al carácter disolvente de todo "saber objetivo", que la existencia escapa a todo pensamiento. Tratarla como objeto es petrificarla; conceptualizarla es aniquilarla: "Ninguna de las determinaciones del yo, agotan el yo. Detrás de ellas, queda siempre una

---

Lo que pensamos, aquello de que hablamos, es siempre algo distinto de nosotros, es aquello a que nosotros, los sujetos, estamos dirigidos como algo que nos hace frente, los objetos. Cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento, nos convertimos, por decirlo así, en algo distinto de nosotros, y a la vez seguimos existiendo como un yo pensante que lleva a cabo esta actividad de pensarse a sí mismo, pero que sin embargo no puede pensarse adecuadamente como objeto, porque es siempre el supuesto de todo volverse algo objeto. Llamamos a este descubrimiento fundamental, de nuestra existencia pensante, la separación del sujeto y el objeto.... Lo cierto es que en dicha separación siempre estamos dirigidos a algo objetivo, sea el objeto la realidad de nuestra percepción sensible, sea el pensamiento de objetos ideales, como los números y las figuras, sea una imagen de la fantasía o incluso la figuración de algo imposible. Siempre se trata de objetos que nos hacen frente exterior o interiormente como contenido de nuestra conciencia. No hay -para decirlo con palabras de Schopenhauer- objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto"(p.25).

9. HCH., p.74.

realidad irreductible a objeto, una especie de yo puro, que escapa a la objetivación del pensamiento y de la reflexión", y añade: "querer objetivar lo que yo soy es esquematizarme; yo estoy siempre más allá de todo esquema", de manera que "puedo alcanzar un conocimiento sobre mí, pero no de mí. El yo huye siempre a todo intento de aprehensión"(10).

Paul Ricoeur, -uno de los primeros estudiosos del pensamiento de Marcel y de Jaspers-, lo vio con claridad. "El racionalismo de tipo idealista o positivista, -dijo- comporta simultáneamente una cierta concepción de la objetividad y cierta interpretación del sujeto del conocimiento"(11); y Albert Dondeyne pudo escribir que "constituye el gran mérito de pensadores como Newman, Marcel y Jaspers, el haber mostrado que, al eliminar la encarnación, y, por el mismo hecho, la intersubjetividad que le son inseparables, el racionalismo acaba vaciando la realidad humana de su sustancia ontológica y de su referencia intrínseca al Trascendente"(12). Por su parte, Gabriel Marcel reconoció que "no es, a mis ojos, escaso mérito el de un K. Jaspers reconociendo, después de Kierkegaard, y también sin duda de Heidegger, que la existencia ( y "a fortiori" la trascendencia) no se dejan reconocer o evocar más que rebasando la esfera de un pensamiento en general que avanza por hitos y sobre el procomún del pensamiento objetivo"(13).

---

10. JASPERS, K.: Philosophie. Berlin, 1948, vol. II, p. 318.

11. RICOEUR, P.: G. Marcel et K. Jaspers..., o.c., p. 14.

12. DONDEYNE, A.: Foi chrétienne et pensée contemporaine. Louvain, Desclée, 1952, p. 69.

13. RI., p. 13.

2. La encarnación: dato central de la metafísica

Más allá de la objetividad está la realidad existencial, por una parte; y la realidad del ser, trascendente, por otra. Y, entre ambas vertientes, la realidad del tú. Es decir, al pensamiento objetivista se le escapa la realidad del yo, - porque los seres humanos se mueven en un plano distinto al de las ciencias; están en el plano de la vida-, que no puede ser reducido a mero objeto, y la correlación del yo-tú. La existencia, como la libertad, y como las realidades existenciales, no puede ser expresada por abstracción ni por medio de un concepto, pues todo concepto delimita, parcializa, define un aspecto de la realidad; pero la existencia no es una parte, no es una de las muchas posibilidades en el hombre, sino que es una e indivisa. La existencia, - afirma Marcel-, no es concebible, - "la existencialidad es la participación en tanto que inobjetivable"(14)-, porque lo existente soy yo: espíritu encarnado(15), unidad vital inconceptualizable; lo existente es el yo encarnado en un cuerpo y manifiesto al mundo.

El prefijo ex de ex-sistir, en tanto que traduce un movimiento hacia el exterior, una tendencia centrífuga,

---

14. RI., pp. 34-35.

15. El término "espíritu encarnado", que Marcel suele traducir como ser encarnado, tiene un precedente en J. Dewey, quien, en 1925, publicó el libro La experiencia y la naturaleza donde, aparte de utilizar esta expresión, expone su tesis sobre el cuerpo.

es de la mayor importancia. Existo, quiere decir que tengo de qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro, sea por mí mismo. La encarnación es la situación fundamental(16), el "dato central de la metafísica"(17), que no puede ser analizada. No es, propiamente hablando, un hecho, sino el dato, a partir del cual es posible cualquier hecho:

"11 de abril de 1921: he releído mis notas de diciembre último sobre la existencia; creo que hay allí un mundo por explorar. He aquí los puntos esenciales:

1.- Toda existencia se construye para mí sobre el tipo y prolongación de la de mi cuerpo.

2.- Sin darme cuenta, introduzco en la noción de objeto existente lo que en mi cuerpo mismo (en cuanto mío) trasciende la objetividad, lo que no se deriva de ninguna dialéctica, sino que, por el contrario, hace posible cualquier dialéctica posible.

3.- Existe, por tanto, entre mí y todo lo que existe, una relación (la palabra es absolutamente impropia) del mismo tipo de la que me une a mi cuerpo: lo que he llamado mediación no instrumental u objetiva. Esto equivale a decir que "mi cuerpo está en simpatía con las cosas".

4.- Con esto queda fundamentada la posibilidad de un cierto modo de visión.

Mostrar en suma que estoy realmente adherido a todo lo que existe, al universo, que es mío, y del cual mi cuer-

---

16. RI., p.190.

17. RI., p.80.



po es el centro"(18).

Este primer texto de Gabriel Marcel, en su Journal, reexaminado, posteriormente, en profundidad tanto en Être et Avoir como en Du Refus à l'Invocation, llevó a Merleau-Ponty a considerar a Marcel como un pionero en Francia del tema: "La encarnación, es decir, la relación ontológica de inherencia que es, ante todo, relación de encarnación vivida a nivel perceptivo, ha sido planteada en Francia por Gabriel Marcel. Se trataba de analizar la presencia carnal y sensible del mundo a nosotros y de nosotros al mundo"(19); y A. de Waelhens, estudioso del tema de la corporalidad en Merleau-Ponty, -y buen conocedor del pensamiento existencial de Heidegger y Marcel-, pudo escribir: "Es un mérito del existencialismo francés el haber comprendido, desde el Diario Metafísico de Gabriel Marcel, que no se podría definir la existencia humana por el ser-en-el-mundo, si no se aplica a determinar el sentido exacto de nuestra corporeidad, es decir, de eso mismo por lo cual, precisamente, estamos en el mundo"(20).

Pedro Laín Entralgo, por su parte, ha afirmado que "en modo alguno está justificada la casi total ausencia del cuero en la filosofía de Heidegger y en la de Jaspers y en modo alguno es excesiva, incluso desde un punto de vista filosófico, la gran atención con que, cada uno a su modo,

---

18. JM., p. 265.

19. MERLEAU-PONTY, M.: La philosophie de l'existence, "Dialogue", 5:3, 1966, p. 312.

20. WAELEHENS, A de: Heidegger y Sartre. "Deucalión", 1946, n.1.

Ortega, Marcel, Zubiri, Sartre y Merleau-Ponty, han considerado la condición corpórea de nuestra existencia. El cuerpo, o mejor, la corporalidad, viene a ser así el supuesto de los supuestos de la relación y del encuentro"(21).

Con motivo de una Comunicación a la Sociedad de Filosofía, entre 1927 y 1928, Marcel vuelve a reflexionar sobre el tema. Sus anotaciones verán, posteriormente, la luz en Etre et Avoir. Allí anota:

"Lorsque j'affirme qu'une chose existe, c'est toujours que je considère cette chose comme raccordée à mon corps, comme susceptible d'être mise en contact avec lui, si indirectement que ce puisse être. Seulement ce qu'il faut bien voir, c'est que cette priorité que j'attribue ainsi à mon corps tient au fait que celui-ci m'est donné de façon non exclusivement objective, au fait qu'il est mon corps. Le caractère à la fois mystérieux et intime de la liaison entre moi et mon corps (à dessein je n'emploie pas le mot relation) colore en réalité tout jugement existentiel.

Ceci revient à dire qu'on ne peut dissocier réellement:  
Existence;

Conscience de soi comme existant;

Conscience de soi comme lié a un corps, comme incarné.(22)

---

21. LAIN ENTRALGO, P.: Teoría y realidad del otro, o.c., III p., p. 45.

22. EA., p.9; en nota a pie de página, escribe Marcel: "Cette communication est restée à l'état de projet".

Subrayando Marcel "el carácter a la vez íntimo y misterioso del enlace entre mi cuerpo y yo", concluye "comment l'idéalisme tend inévitablement à éliminer toute considération existentielle en raison de l'inintelligibilité radicale de l'existence. L'idéalisme contre la métaphysique"(23). Y termina afirmando: L'incarnation: donnée centrale de la métaphysique. L'incarnation, situation d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps. Donnée non transparente a elle-même: opposition au cogito"(24). Esta visión encarnativa lleva a Marcel a declararse en rebeldía frente al imperalismo racionalista,- el "cogito"-, decidido a desembocar en el sum. De esta manera,-piensa Gabriel Marcel-, ya no puede hablarse ni del primado de la res ni del primado de la idea, puesto que el yo encarnado supera dialécticamente la vieja oposición,- "l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée"(25)-, puesto que "de este cuerpo no puedo decir que es yo, ni que no es yo, ni que es para mí (objeto). De golpe, la oposición de sujeto y objeto se encuentra transcendida"(26).

El cuerpo propio, en una palabra, rehuye la aprehensión intelectual. Está demasiado próximo, en excesiva intimidad,

---

23. EA., p.10.

24. EA., pp.11-12.

25. EA., p.12.

26. "De ce corps, je ne puis dire ni qu'il est moi, ni qu'il n'est pas moi, ni qu'il est pour moi (objet). D'emblée, l'opposition du sujet et de l'objet se trouve transcendée"(EA., p.12).

para que sea ob-jeto, algo ante mí. "No es que le tenga,- afirma Granell-, sino que me tiene, me contiene y me mantiene. Lejos de poseerlo yo, me posee a mí, soy un poseso de mi cuerpo"(27).

Esta es la "Situation fondamentale et qui ne peut être à la rigueur dominée, maîtrisée, analysée. C'est précisément cette impossibilité qui s'affirme quand je déclare, confusément, que je suis mon corps, c'est-à-dire: je ne puis pas tout à fait me traiter comme un terme distinct de mon corps, qui serait avec lui dans un rapport déterminable"(28). En definitiva, el hombre está inserto en el mundo a través del cuerpo. Este constituye el punto de partida con relación al cual se sitúan para mí los existentes. Si, a primera vista, mi cuerpo puede aparecer como un objeto más, que veo, palpo, muevo, sin embargo, en cuanto mío, no es un objeto que puede ser descrito por un observador. No está frente a mí, sino conmigo, es conmigo, portador de significaciones, revelador de sentido. El cuerpo es un misterio en cuanto que transgrede los esquemas lógicos y se expresa a nivel de paradojas.

Merleau-Ponty ha reconocido los análisis lúcidos y penetrantes de Gabriel Marcel y se ha expresado casi en idénticos términos: "El cuerpo no es un objeto. Por la misma razón, la conciencia que yo tengo de él no es un pensamiento; es decir, que no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar así una idea clara. Su unidad es siempre implícita y

---

27. GRANELL, M.: La vecindad humana. Madrid, Rvta Occidente, 1969, pp.157-158.

28. EA., p.12.

confusa. Siempre es otra cosa de lo que es...; no tengo otro medio de conocer el cuerpo humano más que viviéndolo. Yo soy mi cuerpo. Así, la experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo"(29). También Laín ha abundado en la tesis central de Marcel, según la cual no hay mundo ni conciencia sin cuerpo. Todo haber de la realidad aparece y se nos da porque hay un cuerpo y a través del cuerpo: "Mi cuerpo, en efecto, no es primaria e inmediatamente la realidad que yo veo cuando miro una de mis manos, o la textura orgánica que yo imagino en mi interior, según la riqueza y exactitud de mi saber anatómico; tampoco es un "instrumento" dócil o rebeldemente interpuesto entre mi yo, concebido como "yo puro", y las cosas exteriores a mí; mi cuerpo es, ante todo, el conjunto de los sentimientos e impulsos que en cada momento me permiten decir "yo puedo" o resisten a mi "yo quiero"(Husserl), el "hito central de la reflexión filosófica y aun de cualquier acto consciente de mi yo(Gabriel Marcel). Mi existencia se me presenta con un carácter a la vez corporalmente genitivo, corporalmente coexistencial, corporalmente dativo y expresivo, y corporalmente compresencial

---

29. MERLEAU-PONTY, M.: Fenomenología de la percepción, o.c., cap. VI; texto que interpreta Waelhens así: "El cuerpo propio no es una cosa, sino un medio de manifestar un sentido (que es y no es), de hacer existir ese sentido, de proyectarlo y comunicarlo. Se sobrepasa así el dualismo cartesiano, que a la manera, por lo demás, de todo racionalismo, solo reconoce dos modos de existencia: la res y el cogito. Ahora bien, el cuerpo no es un objeto en sentido cartesiano, pues en tanto que cuerpo humano mío, se hace significante... Pero, inversamente, tampoco puede haber en el alma una idea cla-

• imaginativo(30).

---

ra del cuerpo, a la manera cartesiana. Sólo se tiene idea de un objeto, y el cuerpo no lo es. Para conocerle es preciso pues que lo viva y consienta en serlo; que acepte a su respecto una cierta complicidad que impedirá por siempre, en verdad, ponerle en claro. Nos es, pues, invencible una cierta capacidad"( A. DE WAELHENS: Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty. Louvain, 1951; 4ª ed., 1970, segunda parte, cap. VII, 4).

Aunque De Waelhens publicó su estudio en 1951, época en la que Merleau-Ponty no había culminado, sigue siendo valioso, aun dentro de sus limitaciones. R. Llavona afirma que la obra, clásica ya, de A. de Waelhens, ha ejercido un influjo enorme y, "si hemos de hacer un balance, no del todo favorable para Merleau-Ponty. Enorme por el número considerable de comentaristas que han tomado a De Waelhens como punto de referencia(...). Pero su versión, fundamentalmente acertada, no deja de ser una perspectiva, un enfoque concreto sobre la obra de Merleau-Ponty, en un momento concreto de la maduración de su pensamiento"( Itinerario de Merleau-Ponty. Madrid. Syntagma, 1975, p.256).

De todos modos, Merleau-Ponty reconoció que "el período de 1930 a 1939, en el que habíamos terminado nuestros estudios y todos comenzábamos a enseñar en los liceos de provincia, a preparar tesis de doctorado, ha sido para nosotros el gran período de entrada en la filosofía de la existencia a través de Husserl, Jaspers y Heidegger y, en Francia, a través de Gabriel Marcel y, en particular, a través de la revista "Esprit" que dirigía Mounier"( La Philosophie de l'existence, a.cit., pp.311-312).

30. LAIN ENTRALGO, P.: Teoría y realidad del otro, op.cit.

3ª parte, p.44. También Lain considera que el supuesto básico de la fenomenología de Merleau-Ponty es el cuerpo propio, clave de la interrelación conciencia/mundo y de las diferentes dimensiones de la temporalidad.

Vuelve a retomar Marcel sus análisis antropológicos sobre el cuerpo en el primer capítulo, y uno de los más logrados, -a nuestro entender-, del libro Du Refus à l'Invocation, titulado precisamente: El ser encarnado, punto central de la reflexión metafísica. Siguiendo su peculiar estilo de avanzar en círculos concéntricos, regionalmente y en espiral, transcribe uno de los primeros textos del Journal para seguir analizando la realidad de mi cuerpo, de lo que llama allí la "órbita existencial"(31). "¿No deberé proceder, -se pregunta- a una especie de golpe de mano lógico y declarar que la supuesta dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo?"(32). Sin embargo, hay que andarse con cuidado, porque "yo soy mi cuerpo" significa, quizá, que yo soy idéntico a mi cuerpo? "Está claro que no. Esta supuesta identidad es un sinsentido; no puede ser afirmada más que gracias a un acto implícito de anulación del yo: se transforma entonces en una afirmación materialista: mi cuerpo soy yo, sólo mi cuerpo existe. Pero esta afirmación es absurda: lo propio de mi cuerpo es no existir solo, no poder existir solo... Ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él"(33). Y concluye: "De este conjunto de reflexiones resulta clara-

---

31. RI., p. 28.

32. RI., p. 29.

33. RI., p. 30.

mente que no hay en rigor un reducto inteligible, en el que yo pudiera establecerme fuera o más acá de mi cuerpo; la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma. Sin embargo... si hago abstracción de lo peculiar propio a mi cuerpo- en tanto que es mi cuerpo-, si lo considero como un cuerpo entre otros cuerpos en número ilimitado, seré llevado a tratarle como objeto, como dotado de los caracteres fundamentales por los que se define la objetividad. Por tanto, se hace materia de conocimiento científico; se problematiza, pero solamente a condición de que lo mire como no mío; este distanciamiento- esencialmente ficticio- está en la raíz de toda ascesis intelectual. En tanto que sujeto cognoscente, restablezco o finjo restablecer entre mi cuerpo y yo la dualidad"(34).

### 3. Los rasgos-clave de la objetividad

Si existe un marcado acento negativo en la crítica marceliana al objetivismo, al conocimiento objetivo,-como han puesto de manifiesto determinados autores(35)-, es, fundamentalmente, por el impulso positivo de poner de manifiesto la realidad de un nuevo ámbito: el de la intersubjetividad. Porque "mi cuerpo me sitúa en el mundo,- espacialidad,- para llegar a la comunión", lo que Martín

---

34. RI., pp. 30-31; En El Misterio del ser dedica, una vez más, los capítulos VI (El sentir como modo de la participación) y VII (El ser en situación) a analizar el mismo tema.

35. Aludo al primer ensayo sobre este aspecto, debido a RE - BOLLÓ PEÑA, A.: Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel. Burgos, 1954, 62 p.



Huber llama el lugar del "entre", ese espacio creado por las relaciones intersubjetivas. El conocimiento objetivista escinde al hombre concreto de su lazo nupcial con el ser; de ahí, que frente al pensar sistemático objetivista, impersonal y abstracto, situé Marcel la realidad existencial,- en sus dimensiones dialogal y trascendente-, que se da en la comunión y participación mutuas entre el ser de un yo y de un tú, puesto que "el tú en cuanto tú es una co-presencia", que "me hace a mí ser un yo". Esta imperiosa necesidad de desbordar el campo de lo objetivo mediante una tensión de trascendencia, late en todo el pensamiento de Gabriel Marcel:

"Cuanto más ponga el acento sobre la objetividad de las cosas, cortando el cordón umbilical que las liga a mi existencia, a lo que llamo mi presencia órgano-psíquica para mí mismo, tanto más afirmaré la independencia del mundo respecto de mí, su radical indiferencia a mi destino, a mis fines propios; tanto más este mundo así proclamado el único real se convertirá en un espectáculo sentido como ilusorio, un inmenso film documental ofrecido a mi curiosidad, pero que en resumidas cuentas se sumrime por el simple hecho de que me ignora"(36).

En esto consiste la esencia misma del objeto,- piensa Marcel(37)-, "porque yo no pienso verdaderamente el objeto más que en la medida en que me afirmo como no contando para él, en la medida en que él no tiene cuenta de mí"(38).

---

36. RI.,p.31

37. RI.,p.31.

38. RI.,p.31.

Es decir, el objeto es "un tercero ausente", que me sirve como término de referencia,- "l'objet c'est ce qui est placé devant moi en face de moi(Gegenstand)"(39)-, algo que yo encuentro fuera de mí y en contraste conmigo. Precisamente aquí radica el rasgo-clave de toda objetividad. En una situación objetiva yo estoy aquí y el objeto está-ahí, delante, dispuesto a ser inspeccionado. Supone siempre la distinción de un sujeto y la de un objeto, que no comunican entre sí. Marcel denomina a esta relación: "triádica". En ella hay tres términos: quien pregunta; a quien se pregunta y el motivo de la pregunta.

Esta relación triádica(40) constituye "el mundo del pensamiento abstracto y de la ciencia":

"Hagamos observar en primer lugar que el objeto no puede concebirse por mí como "algo con lo cual estoy en comunicación". A primera vista, la relación entre sujeto y objeto se presenta como una relación de dos términos; pero ya lo vio con admirable nitidez Royce en su última filosofía, eso no es más que apariencia, pues esta relación es triádica en realidad.

El objeto tiene como característica ser "aquello de que yo hablo con un interlocutor real o ideal"; es un tercero con respecto al discurso que yo sostengo con X y que versa sobre él. En este sentido, es un interpuesto entre yo y mi mismo, y de esta suerte se encuentra

---

39. ME., I, p.55; comenta Troisfontaines: "les termes d'objet et d'objectivation peuvent induire en confusion les lecteurs qui n'attachent aucun sens péjoratif chez G. Marcel"(De l'existence..., o.c., t.I, p.77).

40. ME., p.211; EA., p.170; JM., p.316; RI., p.92; PA., 66.

justificado el uso un tanto sorprendente de insularidad, que hemos empleado al principio"(41).

El saber objetivo, entonces, consiste en poseer un determinado número de conocimientos, - inventariar -, sobre un objeto, pero sin comunicar con él. Por eso, Marcel De Corte, - interpretando la visión existencial marceliana -, pudo escribir que "el sabio, en cuanto sabio, no comunica en nada con su objeto: hombre o cosa. Y esto, porque su conocimiento es rigurosamente objetivo; se desarrolla únicamente en expectativa de fenómenos que registra y de los que fija el orden de sucesión"(42). Y Gusdorf: "Existen dos maneras de tomar contacto con una realidad cualquiera. Podemos esforzarnos por explicarla, es decir, dar cuenta de ella racionalmente, reduciendo lo que está en interrogante a la norma de una inteligibilidad objetiva. Explicación significa aquí desmontaje intelectual, posesión de una certeza que da el magisterio de su objeto. Pero este modo de conocimiento no recubre más que un campo limitado de experiencia. Cuando se trata de dar cuenta de una realidad más compleja, y que pone en juego una vida personal con su historia, la explicación objetiva debe ceder el paso a una comprensión existencial. Ahora es preciso, para comprender, entrar en juego personalmente... El conocimiento objetivo se eleva fuera del tiempo, lo detiene para hacer balance

---

41. JM., p. 316.

42. DE CORTE, M.: Les bases prejudicatives de la communication. "Giornale di Metafisica", enero-febr., 1950, p.5.

de él. El conocimiento personal permanece comprometido en el tiempo, presa de todas las incertidumbres de su condición de inmanencia"(43).

El saber objetivo, propio del pensamiento científico,- que progresa por medio de cálculos matemáticos, basado en la experimentación y que se absolutizó como saber y se convirtió en modelo científico-, es impersonal(44), , unívoco, metódico, universal,-" pensamiento general"(45), le llama Marcel-, y predicativo. Es decir, suministra informes o noticias de una realidad ajena al sujeto(46), enumera datos, propiedades del objeto. Inventaría, en una palabra:

"Si, por ejemplo, al pasear encuentro una flor que antes jamás había visto y me pregunto: ¿qué es esta flor?, la cuestión tiene un sentido relativamente preciso. Puede ocurrir que alguien, mi compañero, me informe sobre el nombre de esa flor y dé el problema por resuelto. Pero quizá no me contente con saber cómo se la designa habitualmente; si tengo algunas nociones de Botánica, tal vez pregunte a qué familia pertenece. Si se me responde que es una azucena, concluiré de ello que presenta caracteres comunes con otras flo-

---

43. GUSDORF, G.: La decouverte de soi. Paris, PUF, 1948, p.502.

44. RI., p.42; PI., p.185; HV., p.205.

45. "El pensamiento en general se degrada en un se democrático"(RI., p.77); EA., p.174("d'un système d'affirmation valable pour une pensée en général") y "toute epistemologie qui prétend se fonder sur la pensée en général va vers la glorification de la technique" (EA., p.182); también ME., p.20 21, 28, 36 y 53.

46. EA., pp.147, 148, 218, 221, 271, 281; ME., pp.187, 182, 219, 198.

res que ya he visto y que soy capaz de reconocer. Hay, por tanto, una posibilidad de progreso en la respuesta a la pregunta ¿qué es esta flor? Sin embargo, vemos que aun la respuesta más científica, la que nos permite clasificar la flor, no es exhaustiva, que en cierto modo es una evasión, puesto que deja a un lado la singularidad misma de la flor. En el fondo, todo ocurre como si mi pregunta se interpretara de la manera siguiente: ¿a qué otra cosa que no sea ella misma esta flor puede reducirse? Pero entonces lo que pasa es verdaderamente paradójico, puesto que la primera respuesta, tan poco científica, que consistía en dar el nombre de la flor, satisfacía en mí, aunque racionalmente fuese como inexistente, esa exigencia que la interpretación reductora, por el contrario, tiende a engañar. Es verdad que la satisfacción proporcionada por el nombre pareciera que sólo es experimentable por una conciencia que permanece en ese estadio precientífico y casi infantil donde el hombre se presenta formando un solo cuerpo con la cosa nombrada y cobra por ello un valor mágico...

Conviene hacer notar, puesto que quizá no siempre se percibe suficientemente que la pregunta "¿qué es?" apunta siempre a lo designable, y más profundamente que se refiere en todos los casos a un orden que implica relaciones triádicas. Retomo el ejemplo elemental sobre el cual insistí. Señalo la flor, esta flor, a mi compañero, que sé más versado que yo en Botánica, y cuento con él para que me diga qué es esa flor. Desde luego podría recurrir a un libro de Botánica, que desempeña en ese caso el mismo papel, o aun, suponiendo que estuviese solo, a mi pro-

pio saber en la materia. En todos los casos, los tres elementos, los tres términos, subsisten. Podríamos preguntarnos si, en verdad, originariamente, y tomada en todo su candor, la interrogación se plantea en un plano diádico y no triádico, como si yo hubiera preguntado a la flor: "¿quién eres?". Pero la cuestión se desnaturaliza inevitablemente; no es la flor quien me dice su nombre tomando como intérprete al botánico; llego a ver claramente que ese nombre es convencional: se ha convenido dar tal nombre a la flor que me interesa. Pero de ese modo, nos evadimos de la región del ser propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atención; en otras palabras: lo que me ha hablado"(47).

El ideal de la ciencia, -ya lo dijimos en el capítulo anterior-, consiste en objetivar, reducir la realidad a su representación, ponerla frente al sujeto, separándola de la interioridad del ser humano, de manera que se obtenga un saber "válido para todos". Jaspers lo expresó así: "se espera erróneamente del intelecto la certeza en todo aquello que es decisivo para la vida" , y es que "a lo preciso, pero finito, una vez esto, otra aquello, en una multiplicidad sin fin, se le da el valor absoluto del todo"(48).

En este sentido, objetividad significa indiferencia. El cienticismo separa al sujeto de su entorno vital, del entramado de sus implicaciones, descuida las relaciones vivas que

---

47. ME. (El misterio del ser, o.c., pp.189-190).

48. JASPERS, K.: Einführung in die Philosophie (La Filosofía, o.c., p.77).

median entre los seres, para prestar atención únicamente a las cosas en su opacidad, en su drástica individualidad e indiferencia; pero en este saber el sujeto no se compromete, puesto que se trata de verdades independientes, por definición, de la existencia del sujeto.

Estamos, en definitiva, en la más falaz de las abstracciones(49). Se pensó,-afirma Marcel-, que la validez universal era el criterio único de objetividad, olvidando que la existencia "no es una operación abstracta, universalmente efectuable o transferible"(50), y que "allí donde no obro más que como obraría otro en mi lugar, es decir, como espécimen de un determinado universal, experimento un sentimiento de vacío, de insatisfacción, frente a algo que, en suma, no es más que un pasatiempo"(51). Mi convicción,-escribe Marcel-, es la siguiente:"un ser cuya originalidad más profunda consiste... no sólo en preguntar sobre la naturaleza de las cosas, sino en preguntarse por su propia esencia, se sitúa por esto mismo más allá de todas las respuestas, inevitablemente parciales, en que puede desembocar esta pregunta"(52).

El hombre nunca podrá descubrir su verdadero ser mediante el saber abstracto ni, por lo mismo, mediante una actitud espectadora, "espectacular", sino comprometida y "participante".

---

49.EA.,p.163; JM.,p.316; RI.,p.306

50.RI.,p.267.

51.RI.,pp. 267-268.

52.RP.,p.73.

Por fin, el conocimiento objetivo se inscribe en el registro de lo problemático,-"le probleme est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi"(53)-, convencido de que este conocimiento es universal,-"válido para todos"-, y nitidamente racional, como si de una ecuación matemática se tratase. De ahí que si yo trato al "otro" como a un "él", lo problematizo, lo degrado al convertirlo en un dato que no cuenta para mí. Precisamente aquí está la raíz de la traición del racionalismo, en que "no tiene en cuenta suficientemente el mundo de lo concreto, pues abusa del concepto, de la sistematización, del razonamiento e identifica la realidad humana total con el objeto científico", y de esa manera, "el mundo se convierte en un mundo deshumanizado, despojado de significaciones y valores"; por eso, "el mundo del racionalismo es de una abrumadora tristeza"(54).

Cuando el personaje de Le regard Neuf se sorprende hablando de su madre en "tercera persona", es decir, en el plano de la objetividad, prorrumpe en sollozos; porque se da cuenta de que, en cierta manera, la ha matado, puesto que la objetividad consiste en conocer sin sentir la presencia del otro. "Ella no tenía ninguno de tus gustos-, le dice a su padre-, ninguna de tus curiosidades, ninguna de tus aptitudes. Ni conversación, ni siquiera esa vivaci-

---

53. EA.,p.145.

54. PA.,p.258.



dad brillante que puede engañar. Ni ese encanto, ni la bondad activa, cordial, que alienta... ¡Ah!, ¿lo notas? ¡Yo hablo de ella en tiempo pasado, como si se tratara de una muerta! (Prorrumpa en sollozos)"(55).

De hecho, el único pasado que existe es el de la "objetividad", ya que "cuando se ama, el pasado queda abolido, se es un hombre nuevo"(56). En cambio, "cuando yo hablo de algo en tercera persona, lo trato como independiente- como ausente- como separado; mejor, lo defino implícitamente como exterior a un diálogo en marcha que puede ser un diálogo conmigo mismo... tenemos la tendencia a tratar la realidad, el universo, como a un tercero con respecto al diálogo que sostenemos con nosotros mismos"(57).

En la pieza teatral La grace se lee este diálogo, a nuestro modo de ver, central:

"--Francisca: ¿Ha pensado usted jamás que un individuo es, a pesar de todo, algo más que el conjunto de fenómenos que usted describe, que usted pretende analizar?.....

Su enseñanza no ha resistido la prueba de la vida, sin duda porque no venía de la vida. La ciencia que no

---

55. Trois pièces, o.c., pp.31-32.

56. Idem, p.95.

57. JM., p.141; "nuestra propensión a objetivar es tal, que somos inevitablemente llevados a representarnos el acto como un efecto y a preguntarnos de dónde sale, quién lo produce"(RI., p.125) y "la vida humana no ha sido jamás tratada más comúnmente como una mercancía perecedera y vil más que en la época de impiedad masiva que es la nuestra"(RI., p.110).

sea al mismo tiempo una sabiduría, es ineficaz. Siendo ateo, ¿ qué derecho tenía a hablar de los místicos?.

--D.: No se comprende bien más que lo que se experimenta. La objetividad....

-- F.: De nuevo las palabras altisonantes. Confiéselo: el plan de la ciencia no es el mismo que el de la vida"(58).

Efectivamente, según terminología marceliana, el saber objetivo se mueve en la categoría del tener, que es el campo de lo especificable, de lo unívoco, de los datos enumerables, de lo exterior al sujeto:

"Lo que se tiene presenta evidentemente cierta exterioridad con respecto a sí... En principio, lo que se tiene son las cosas (o lo que puede asimilarse a cosas, y en la medida precisa en que esa asimilación es posible). Yo no puedo tener en el sentido estricto de la palabra sino algo que hasta cierto punto posea una existencia independiente de mí. En otros términos: lo que yo tengo se añade a mí; más aún, el hecho de ser poseído por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etcétera, que pertenecen a la cosa que yo tengo"(59).

El 30 de octubre de 1933 anota en su Diario esta reflexión:

"Voici ce que j'aperçois. Le monde du même et de l'autre est celui de l'identifiable. Pour autant que j'en demeure prisonnier, je me ceins moi-même d'une zone d'absence. Et c'est seulement à condition de m'établir dans cette zone que je puis me penser moi-même selon la cate-

---

58. Le Seuil Invisible, o.c., p.151.

59. JM., p.302.

gorie de l'avoir. Identifier, en effet, c'est reconnaître que quelque chose où que quelqu'un à où n'a pas tel caractère, et inversement tel caractère est relatif à une identification possible.

Tout ceci ne présente un sens ou intérêt que si nous parvenons à penser un au delà de ce monde du même et de l'autre; un au-delà qui serait affecté à l'ontologique comme tel. C'est ici que les difficultés commencent.

Ce qu'on peut voir tout de suite, c'est que la question "que suis-je?" n'a pas d'équivalent au plan de l'avoir. A cette question, par définition, je ne puis répondre moi-même (cf. mes notes de mars dernier)"(60).

En este punto, Gabriel Marcel establece un paralelismo entre el progreso científico y las técnicas, orientadas precisamente al mundo exterior. "Par technique, j'entendrai, d'une façon générale, toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé...; en premier lieu une technique se définit par rapport à certaines prises que l'objet lui offre; mais inversement cet objet lui-même n'est tel que par les prises, que nous pouvons avoir sur lui, et ceci est déjà vrai au plan le plus élémentaire, qui est celui de la perception extérieure. Il y a par là même un parallélisme entre le progrès des techniques et le progrès dans l'objectivité. Un objet est d'autant

---

60, EA., p. 222; al tema del tener dedica Marcel una comunicación hecha, en noviembre de 1933, a la Sociedad Filosófica de Lyon, titulada Esquisse d'une phenomenologie de l'Avoir, inserta en EA., pp. 223-255.

plus objet, il est, si je puis dire d'autant plus exposé qu'il sert de matière à des techniques plus nombreuses et plus perfectionnées"(61).

#### 4. De la objetividad a la presencia

En el ensayo Existence et Objectivité, tantas veces citado,-por creerlo central en la evolución del pensamiento marceliano-, Gabriel Marcel dio el gran paso: la existencia es la negación de toda objetividad. Dicho de otro modo, objetividad no se opone a subjetividad sino a existencia o participación. Hay una manera de presencia que no es espacial, objetiva,- "el objeto no tiene carácter presencial"(62)-, impersonal, sino metaempírica y relacional:

"Observando la evolución de las doctrinas metafísicas desde hace aproximadamente un siglo, sorprende el advertir hasta qué punto los filósofos idealistas convienen en general en reducir el minimum el papel de la existencia, del índice existencial, en la economía general del conocimiento, y eso en aras de determinaciones racionales de toda índole- algunos dirían valores- que confieran al pensamiento un contenido inteligible. La existencia aparece así como algo en que el pensamiento se apoya quizá, pero que sin duda y por la misma razón tiende a perder de vista cada vez más completamente...Lo que importa hacer observar ante todo es que cuanto más se ponga el acento en el objeto como tal, en

---

61. EA.,p. 271.

62. PI.,p. 185.

los caracteres que lo constituyen como objeto, y en la inteligibilidad de que debe estar provisto para dar asidero al sujeto que se le enfrenta, tanto más nos veremos inducidos, por el contrario, a dejar en la sombra su aspecto -no diremos su carácter- existencial... Lo que deliberadamente se dejará a un lado será el modo según el cual el objeto está presente a quien lo considera o, lo que viene a ser lo mismo, el misterioso poder de afirmación de sí gracias al cual se levanta ante el espectador; la cuestión será, más profundamente aún, la de saber cómo puede ser que ese objeto no sea solamente un espectáculo racionalmente articulado, sino que posea además el poder de afectar de mil maneras al ser mismo de quien lo contempla y experimenta"(63).

Si el objeto es "algo", una "cosa" que no cuenta para mí, el existir es una "presencia" que me envuelve, que me afecta en todo mi ser, "participación inmediata de lo que solemos denominar sujeto en un ambiente del cual no lo separa ninguna frontera"(64). De este modo, Marcel supera la mentalidad "objetivista", que opera de modo unívoco, según el esquema uniforme cientificista, y que, por lo mismo, elude estudiar los seres en ese proceso viviente de interrelación. Objetivo, en suma, se opone a personal-relacional. Existen, -dice Marcel-, determinadas realidades metaempíricas, que superan esa condición rígida y rigurosa de la objetividad sustancialista. "Sería

---

63. JM., pp. 309-310.

64. JM., p. 321.

preciso reconocer claramente, -escribe-, el paso de la existencia a la presencia: yo me pregunto si no es mediante la presencia como puede pasarse de la existencia al valor"(65).

Esto quiere subrayar Dondeyne, cuando escribe: "cuando se trata de pensar, es decir, de fijar en conceptos esta vida originaria, antepredicativa de la conciencia, los términos causa y efecto no tienen aplicación posible. Hay que pensar más bien en términos de diálogo y en categorías tematizadas por el encuentro personal", pues "quien trata a los hombres como cosas, permanecerá cerrado para siempre al misterio de la persona"(66). Y, por supuesto, por ahí discurre el pensar de los personalistas más puros. Martín Buber afirmó: "Mientras nos contentemos con poseer-nos como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre las cosas, y no se nos hará presente la totalidad que tratamos de captar"(67).

A medida que profundizamos en el ser humano, la realidad se hace más compleja y menos accesible, por otra parte, a la llamada comunicación objetiva, "porque el ser humano es un ser que se afirma y se crea por el ejercicio de la libertad, o mejor dicho, es el acto mismo de esta libertad"(68).

---

65. JM., p.307.

66. DONDEYNE, A.: Foi chrétienne..., o.c., pp.71,72 y 75.

67. BUBER, M.: ¿Qué es el hombre?, o.c., p.24.

68. JOLIVET, R.: La sinceridad y sus exigencias. Murcia, BÉLMAR, 1953, p.195. También Heidegger asume como meta replantear desde sus raíces el pensar como momento interior de un encuentro personal con el ser (Identität und Differenz. Pfullingen, 1957, p.64).

En definitiva, la ciencia positiva no puede ofrecer una respuesta a las realidades existenciales, que superan el control de la observación. "Nuestras certezas más íntimas, -afirmó Thibon-, son las más inexplicables"(69). La razón es evidente, hay situaciones en las que el sujeto no se encuentra ante un hecho objetivo, como espectador, sino que está vitalmente comprometido: "estas realidades tan ligadas a mi existencia, no puedo considerarlas haciendo abstracción de mí mismo, porque estoy comprometido en ellas. Estas realidades son "misterios"(70).

No es la verdad en sí, impersonal y objetiva, lo decisivo, sino la verdad existencial, que se da en la comunicación intersubjetiva y en la participación mutua en el ser del yo y del tú. Y es que no podemos hallar la verdad separada de nuestra situación, del mismo modo que no es posible situarnos fuera del ser, puesto que estamos comprometidos en él(71). Una y otra vez afirmará Marcel que no le preocupa el hombre-especie, universal y común, "animal racional", objetivo y abstracto, sino el hombre en desamparo, singular y concreto, a la intemperie, envuelto en las múltiples peripecias humanas, solidario, también, de las aspiraciones y extravíos propios del hombre de cada época histórica. Por eso, "cuanto más nos alejamos del prójimo, más nos perdemos en una noche, en la cual ya no somos capaces

---

69. THIBON, G.: El pan de cada día. Madrid, Rialp, 1953, p.163.

70. HV., p.95; "une réalité mystérieuse ne peut être rendue présente qu'à celui qui non seulement la redécouvre, mais à soudain conscience de la redécouvrir..."(HV., p.94).

71. EA., p.120.

de discernir el ser del no-ser"(72). El materialismo, que vacía al hombre de contenido interior, y el intelectua-  
lismo, que lo despoja de su exterioridad corporal, hacen  
imposible la intersubjetividad y, por lo mismo, la presencia  
del tú, - la "comunicación dialógica"-, en su relación de  
libertades(73). En resumen, frente a la indiferencia obje-  
tivista de los objetos "en tercera persona", el ser se  
impone con toda la cercanía y fuerza dialógica del tú;  
por eso, concluye Marcel, "se puede decir en cierto senti-  
do que Dios es el Tú que no puede llegar nunca a ser él  
sin abuso, sin traición. Y esto es lo que yo he querido  
decir cuando he escrito, por ejemplo, que cuando hablamos  
de Dios, no es de Dios de quien hablamos"(74).

---

72. HCH., pp.105-106, y 117, 200.

73. García Morente, en 1945, discurrendo en perspecti-  
va personalista, expresaba: "En el conocimiento de la  
persona, el objeto conocido ha de ser también, por su  
parte, sujeto cognoscente. Lo cual no sucede en el co-  
nocimiento de la cosa, que permanece, por decirlo así,  
quieta y pasiva en la relación de conocimiento... La  
cosa es objeto y únicamente objeto; mientras que la  
persona no es nunca sólo objeto, pues en el fondo de  
ella queda siempre un resto irreductible a la objetivi-  
dad pura, un residuo que no puede ser nunca puro obje-  
to, sino simple subjetividad. El tipo de comunicación  
en que las personas se tratan entre sí como cosas es  
una relación absolutamente superficial. La comunicación  
verdadera es aquella que se establece entre personas  
que se consideran mutuamente como tales"( Ensayos. Ma-  
drid, 1945, pp.163 y 175).

74. Existentialisme et pensée chrétienne, en "Témoignages.  
Cahiers de la Pierre-qui-Vire". Mayo, 1947, p.165.



##### 5. Existencia inter-subjetiva

La encarnación,- dato inmediato e indudable de una metafísica concreta-, que se nos ofrece en la intimidad de la experiencia radical y primaria, con hondo valor metafísico, experiencia "tomada como una sólida presencia que debe sustentar todas nuestras afirmaciones"(75), resuelve el problema del yo y de la existencia de los otros(76). "Esse est co-esse"; ser es co-existir, proyectarse, convivir, apertura a la realidad auténtica, que es "ser-con". El principio metafísico fundamental no es el "yo pienso", sino "nosotros somos"(77), o, en otros

---

75. ME.,p. 220

76. El tema de la intersubjetividad como superación del naturalismo o conocimiento de lo verificable, que deja escapar lo esencial, y del intelectualismo,- que olvida que la conciencia humana no es donadora absoluta de sentido respecto del mundo externo-, constituyó el punto de partida del filosofar marceliano. Tenía la convicción de que sólo a este nivel se abre el hombre al misterio del ser en toda su profundidad. El 7 de febrero de 1914 anotaba en su Journal: "Quisiera abordar la cuestión de la relación de las individualidades entre sí"(J.M.,p.67). La situación implica intercambio, inserción y participación. Ya anotamos en el capítulo II, especialmente en las páginas 143-145, cómo constituyó, asimismo, tema capital de su obra dramática. Era un rebelarse contra las corrientes idealistas,-en las que se educó-, que reducían al otro a mera idea. Su soledad de infancia y su trabajo de participación en la Guerra como ayudante en la búsqueda de los desaparecidos le hicieron plantearse el tema de los otros, como otros "tú".

77. ME.,p.187 y EA,119 ("metafísica del tú")

términos, "yo existo" en la medida en que me relaciono con el otro(78), puesto que la intersubjetividad es participación amorosa:

"L'exemple le plus élémentaire, le plus proche du sol, est aussi le plus instructif. J'évoque en ce moment l'enfant qui apporte à sa mère des fleurs qu'il vient de cueillir dans les prés. "Regarde, s'écrie-t-il, c'est moi qui les ai cueillies!". Remémorons-nous l'intonation triomphale de l'enfant, et surtout le geste, peut-être d'ailleurs simplement esquissé, qui accompagne cette annonce. L'enfant se désigne lui-même à l'admiration et à la gratitude: "C'est moi, moi, ici présent, qui ai cueilli ces fleurs splendides; ne va surtout pas croire que ce soit ma bonne ou ma soeur; c'est moi, ce n'est personne autre". Cette exclusion est ici capitale: il semble que l'enfant veuille attirer presque matériellement sur lui l'attention, la louange extasiée qui s'égarerait le plus fâcheusement du monde si elle allait jamais se porter sur telle autre personne, en l'occurrence totalement dénuée de mérite. L'enfant se désigne ainsi, il s'offre à l'autre pour recevoir de lui un certain tribut. On ne saurait, je crois, trop insister sur la présence de l'autre, où plus exactement des autres, qui est impliquée dans cette affirmation: c'est moi qui... Il y a, d'une part, les exclus auxquels tu dois te garder de penser, il y a, d'autre part, ce toi auquel l'enfant s'adresse et qu'il prend à témoin"(79).

---

78. ME., p.9

79. HV., pp.15-16( conferencia titulada Moi et Autrui, dada en el Instituto Superior de Pedagogia, de Lyon, el 13 de diciembre de 1941.

El yo necesita referirse a un otro. "No me dirijo en segunda persona,- escribe en el Journal(80)-, sino a quien considero susceptible de responder, del modo que sea, aunque esta respuesta sea un "silencio inteligente". Cuando no hay respuesta posible, no hay lugar sino para el él". Para los idealistas, el yo es la mera conciencia de sí, es decir, es no-existente:

"...¿Qué soy yo? Es evidente que no existen juicios de predicación cuya suma pueda constituir una respuesta a esta pregunta... Yo sigo convencido de que cuanto más cerca esté de mí espiritualmente un ser (cuanto menos sea objeto puro para mí), tanto menos se deja caracterizar. Lo mismo ocurre conmigo en tanto que sostengo conmigo mismo un comercio espiritual; es al interrumpirse este comercio cuando paso a ser un tal para mí. Por consiguiente, la existencia del sí-mismo estaría enlazada a la imposibilidad de un conocimiento íntegro del sí-mismo....Yo soy tanto más cuanto menos me considero como un repertorio"(81).

Las construcciones doctrinales del idealismo no alcanzan jamás a la existencia; son puras fantasmagorías:

"J'irai jusqu'à me demander si le cogito dont on ne mettra jamais trop en lumière l'irréductible ambiguïté ne

---

80. JM.,p.142; y en RI agrega: "objeto es lo que no cuenta conmigo, aquello para lo que yo no cuento, por el contrario, sólo me dirijo en segunda persona a quien está considerado como susceptible de responderme de alguna manera y ésta respuesta puede no traducirse en palabras".(p.45).

81. JM.,p.244.

signifie pas au fond: "en pensant, je prends du recul par rapport à moi; je me suscite moi-même en tant qu'autre, et surgis par suite comme existant". Une telle conception s'oppose radicalement à un idéalisme qui définit le moi par la conscience de soi... Si j'admets que les autres ne sont que ma pensée des autres, mon idée des autres, il devient absolument impossible de briser un cercle qu'on a commencé par tracer autour soi. Si l'on pose le primat du sujet-objet, - de la catégorie du sujet-objet-, où de l'acte par lequel le sujet pose des objets en quelque sorte au sein de lui-même, l'existence des autres devient impensable, et sans aucun doute n'importe quelle existence quelle puisse être.

La self consciousness et le lui; philosophie de la self consciousness. Ici les autres sont vraiment extérieurs à un certain cercle que je forme avec moi-même. De ce point de vue il est impossible pour moi de communiquer avec eux; l'idée même d'une communication est impossible"(...). Lorsque je traite un autre comme un toi et non plus comme un lui, cette différence de traitement ne qualifie-t-elle que moi-même, mon attitude envers cet autre, où bien puis-je dire qu'en le traitant comme un toi je pénètre plus avant en lui, que j'appréhende plus directement son être ou son essence?"(...). En effet en le traitant comme lui je réduis l'autre à n'être que nature: un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté, car il est aussi liberté et non pas seulement nature. Bien plus je l'aide en quelque sorte à être li-

béré, je collabore a sa liberté, formule qui paraît extrêmement paradoxale et contradictoire, mais que l'amour ne cesse de vérifier (...) L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi qu'en tant que je suis ouvert à lui (qu'il est un toi), mais je ne suis ouvert a lui que pour autant que je cesse de former avec moi-même une sorte de cercle a l'intérieur duquel je logerais en quelque sorte l'autre, où plutôt son idée; car par rapport à ce cercle l'autre devient l'idée de l'autre, et l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté a moi, que démonté, que désarticulé où en cours de désarticulation"(82).

La existencia de los otros se me da en la experiencia metafísica de la encarnación, puesto que "el yo no existe sino en tanto que se trata a sí mismo como siendo-para-otro, en la medida en que reconoce que escapa de sí mismo"(83).

El otro se me da como un tú, como presencia no objetual:

"N'est-il pas manifeste que si je considère l'autre comme une sorte de mécanique extérieure à moi dont il s'agit de découvrir le ressort et le mode de fonctionnement, je ne réussirai jamais, en admettant même que je parvienne a le démonter ainsi, qu'à obtenir de lui une connaissance tout extérieure et qui le nie en quelque sorte en tant qu'être réel? Il faudrait même aller plus loin: une semblable connaissance est proprement sacrilège et destructrice... Cela

---

82. EA., pp. 151-155.

83. EA., p. 151.

signifie -et rien ne peut être plus important à mettre en lumière- que la connaissance d'un être individuel n'est pas séparable de l'acte d'amour où de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue comme créature unique, où si l'on veut, comme image de Dieu"(84).

La forma de ser-en-el-mundo viene definida por la corporalidad. Pero el cuerpo no es agregado material, sino fenómeno de revelación, de presencialización. El cuerpo es el órgano de apertura del sujeto a todo lo que es:

"Cuando oponemos al ser mismo la actitud adoptada frente a él, nos representamos ese ser como una especie de objeto frente al cual convendría tomar cierta posición. Pero el individuo no puede asimilarse justamente a una cosa susceptible de aparecer según perspectivas variables y complementarias.

Cuanto más se convierta un ser en real para nosotros, en presente, tanto menos posible juzgamos el verlo desde todos los lados. Sólo en este momento se nos revela el infinito implicado en toda realidad espiritual, y es forzoso convenir en que las más de las veces discurrimos sobre ese infinito sin creer en él. De ser así, queda realmente descartado el peligro subjetivista, puesto que ya no puede hablarse de oponer a la realidad sólida, invariable, del ser-objeto, las actitudes contingentes que un móvil inteligente adoptara con respecto a ella. Para que esta revelación sea posible es preciso que se realice un acuerdo interno entre los dos seres"(85).

---

84. HV., p.28.

85. JM., p.294.

El hombre, porque es cuerpo, no solo "est", sino que "a-dest". Vive relacionado, en comunión con los "otros". A este tipo de comunicación la denomina Marcel encuentro. "Mientras se mantenga,-dice-, en el terreno de las cosas o de los simples objetos, podemos considerar el encuentro como el entrecruzamiento fortuito de dos seres. Pero solemos olvidar que sólo hay encuentro en el verdadero sentido de la palabra para seres dotados de interioridad"(76).

Las palabras fundamentales,-escribe Buber(77)- o palabras-principio se pronuncian por pares,- Yo-tú y yo-ello-, y no

---

76. ME.,p.118.

77. Martín Buber publica en 1923 su librito Ich und Du; en ese mismo año aparecía la segunda edición de Wesen und Formen der Sympathie, de M. Scheler, y El tema de nuestro tiempo, de Ortega. Ich und Du fue más tarde traducido al inglés, al francés y al castellano (Yo y Tú. Buenos Aires,1956). Nacido en 1878, Buber fue explanando sus ideas en breves escritos, de estilo preciosista, muy acorde con los gustos de los alemanes de aquel tiempo: Zwiesprache(1929), Die Frage an den Einzelnen(1936), Was ist der Mensch?(1938) y, por fin, Elemente des Zwischenmenschlichen (1953). Después de la llegada del nacionalsocialismo tuvo que dejar Alemania, empezando a ocupar una cátedra en la Universidad de Jerusalén, en 1938. Pedro Laín Entralgo, en el espléndido libro Teoría y Realidad del otro, 2 vols., Madrid, Selecta de Revista de Occidente,1961; 2ª ed.,1968, afirma que "en la génesis de Ich und Du confluyeron dos corrientes espirituales: una judía, hasidí, y otra occidental y europea. El general desencanto de las gentes de Europa frente al individualismo burgués y la esperanza de una vida social a la vez más personal y más comunitaria- dos de los motivos históricos a que más sensible fue la generación europea de Scheler, Buber y Ortega-, son tan perceptibles en el fondo de sus páginas como la visión hasidí del cosmos y del hombre"(pp.258-259).

significan cosas, sino relaciones, modos de relación entre la persona y el mundo. Decir tú es estar diciendo a la vez yo-tú o yo-ello. La relación yo-ello indica primariamente posesión de "algo"; por eso, es objetivadora,-"yo veo algo"; "yo quiero algo"-,mientras que la relación yo-tú,-relación plena, relación por excelencia-, se manifiesta primariamente como encuentro, y nunca significa posesión:"quien dice tú no tiene cosa alguna, no tiene nada. Pero está en la relación"(78). Quien dice yo-tú no interpone "entre el yo y el tú ningún juego de conceptos, ningún esquema y ninguna imagen previa...entre el yo y el tú no hay fines, ni apetitos, ni anticipaciones...Todo medio es un obstáculo. Solo cuando los medios quedan abolidos, se produce el encuentro"(79). Dicho de otra manera, la relación yo-tú es presencia plenaria que al yo concede el tú. Por eso, dice Buber: "Del hombre a quien llamo tú no tengo conocimiento empírico: estoy en relación con él en el santuario de la palabra originaria yo-tú"(80). Y, porque la relación yo-tú indica libertad y originalidad, compromete todo el ser de quien la pronuncia y la vive; de ahí que "la palabra-principio yo-tú solo pueda ser pronunciada por el ser entero"(81), y "haciéndome yo, digo tú"(82). La conclusión de Buber es ésta: el yo de la relación yo-tú es persona o subjetividad auténtica frente al yo de la experiencia yo-ello que es individuo singular, mero sujeto: "La subjetividad genuina es el lugar

---

78. Ich und Du, o.c., p., 10.

79. Idem, p. 15 y 16.

80. Idem, p. 16.

81. Idem, p. 9.

82. Idem, p. 15.



es el lugar donde nace y crece el deseo de una relación cada vez más elevada y absoluta, el ansia de una total participación en el ser. En la subjetividad madura la sustancia espiritual de la persona. La persona adquiere conciencia de sí misma como participante en el Ser, de lo que ella es con otros seres, y por lo tanto del hecho de ser. El individuo singular adquiere conciencia de sí mismo en cuanto ente que es así y no de otro modo. La persona dice: "Yo soy"; el individuo singular dice: "Yo soy así". "Conócete a tí mismo" significa para la persona: "Conócete como ser"; y para el individuo singular: "Conoce tu modo de ser". Distinguiéndose de los otros seres, el individuo singular se aleja del Ser... La persona contempla su sí mismo; el individuo singular se ocupa de lo suyo; dice: mi especie, mi raza, mi actividad, mi genio"(83).

- 
83. Ich und Du, o.c., pp. 57-58. La filosofía del siglo XX, a partir de M. Scheler ha expresado, bajo ángulos muy distintos, -baste citar a Sartre, Merleau-Ponty, Mounier y Marcel-, la primacía del "nosotros" sobre el "yo". Theodor Litt publicó ya en 1919 su Individuum und Gemeinschaft (Leipzig, 1919; 2ª ed., 1924); Heidegger, en Sein und Zeit, intenta construir una ontología de la coexistencia; L. With publicó Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen (Bonn, 1928); Binswanger se ocupó del tema en Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins (Zürich, 1941); Ebner publicó el ensayo Das Wort und die Geistigen Realitäten (Innsbruck, 1921); Dietrich von Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft (Regensburg, 1955); R. Guardini: Welt und Person (Würzburg, 1939). En Francia, la bibliografía es muy amplia. Sin olvidar el Blondel de L'action, hay que mentar a M. Nédoncelle, en La réciprocité des consciences (Paris, 1942) y Vers une philosophie de l'amour (Paris, 1948);

En íntima conexión con el pensamiento de Buber, afirma Gabriel Marcel que cuando yo determino al otro como él, lo trato esencialmente como ausente; precisamente la ausencia es lo que me permite objetivarlo; de hecho, existe una presencia que es, sin duda, un modo de ausencia:

"Encuentro a un desconocido en el ferrocarril; hablamos de la temperatura, de las noticias de la guerra (este texto es de abril de 1918), y aunque me dirijo a él, no deja, por eso, de ser para mí "un cualquiera", "ese

---

G. Madinier, en Conscience et amour, essai sur le "Nous" (Paris, 1947); J. Lacroix, en Le sens du dialogue (Neuchâtel, 2e ed., 1945); J. Delesalle, en Essai sur le dialogue (Paris, 1953). Especial importancia revisten los estudios de M. Chastaing: L'existence d'autrui (Paris, 1951) y los libros colectivos L'amour du prochain (Paris, 1954); La présence d'autrui (PUF, Privat 1957) y L'homme et son prochain (PUF, Toulouse, 1956). No puede quedar en el olvido la Teología protestante del presente siglo, cuyos exponentes máximos son F. Gogarten (Ich glaube an den Dreieinigen Gott, Jena, 1926) y K. Barth (Mensch und Mitmensch, Göttingen, 1954). Entre nosotros, Ortega y Gasset se ocupó del tema, en La percepción del prójimo (1929), Estudios sobre el amor (1941), - amplio comentario puede verse en Laín Entralgo: Teoría y Realidad del otro, vol. I., pp. 281-298) -; X. Zubiri, en Historia, Naturaleza, Dios (o.c.); Existencia, comunicación y amor, de "Orbis Catholicus", I (1959), pp. 193-199, es un magnífico ensayo del jesuita P. Ramón Ceñal sobre la función comunicativa del amor. J.L. Aranguren publicó Ética de la alteridad, en "Cal y Canto", n. 2 (Albacete, 1959) y luego La comunicación humana (Guadarrama, 1967). Y, el tantas veces citado libro de P. Laín Entralgo, quizá el estudio más completo y abarcador hasta el momento.

individuo". Se me presenta, a primera vista, como "un tal", cuya biografía, antecedentes y consecuentes, voy conociendo poco a poco. Es como si él fuese llenando un cuestionario, como si me proporcionase los datos de un informe con el cual él se confunde. Podríais también imaginaros que os encontráis en presencia de un empleado cualquiera que os pide informes sobre vuestra identidad. Pero, cosa notable, cuanto más exterior es mi interlocutor, tanto más exterior me siento a mí mismo, al mismo tiempo y en la misma medida; frente a "un tal", me convierto yo mismo en "tal otro", a no ser que literalmente ya no sea nadie, una pluma que traza palabras en un papel o un simple aparato registrador"(84).

En la relación yo-tú, el yo no posee nada, no conoce nada, ni es sometido a revisión, a inventario de notas y cualidades, lo que es propio de lo que Marcel define como "relación en él", -propia del saber objetivo-, pues allí hablo del otro en "tercera persona", lo trato como separado de mí, como exterior y con indiferencia. La relación yo-tú es fundamentalmente encuentro, y el encuentro se define, no por lo que aporta cada sujeto, sino por el acto de afirmarse como presencias libres. En tú es alguien que me está presente, que responde a mi "llamada". El tú se constituye mediante un modo de presencia, que lo introduce en mi existencia, que cuenta para mí:

"... Pero puede suceder que entre el otro y yo se anude un vínculo sentido, por ejemplo, si yo descubro una cierta experiencia que nos es común...; así se crea una uni-

dad en la cual el otro y yo somos nosotros, lo que equivale a decir que él cesa de ser él para convertirse en un tú; las palabras "tú también" adquieren aquí un valor absolutamente esencial. Literalmente, comunicamos. Y esto quiere decir que el otro deja de ser para mí un cualquiera a propósito del cual yo me entretengo conmigo mismo, deja de estar encuadrado entre mí yo y yo mismo. Este "yo mismo", con quien yo estaba coadligado para examinarlo, para juzgarlo, ha quedado como derretido en la unidad viviente que forma ahora conmigo. Y aquí se abre el camino que lleva de la dialéctica al amor.

El ser a quien yo amo, no es de ninguna manera un tercero para mí...El está cada vez más en el círculo con relación al cual -exteriormente al cual- se dan los terceros que son los otros. Expresaría esto diciendo que no comunico efectivamente conmigo mismo sino en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que el otro se convierte en un tú para mí"(85).

En el encuentro, la presencia del otro se me ofrece de forma inmediata. No capto la idea de él, sino la persona misma, que se me revela en respuesta personal. "El ser a quien yo amo,- dice en el Journal-, no tiene cualidades para mí; lo tomo como totalidad, y por eso es refractario a la predicación. Lo mismo ocurre en la obra de arte: cuanto más me gusta tanto menos puedo calificarla y tanto menos toda calificación como tal me parece adecuada a lo

que yo siento"(86).

El encuentro es, pues, el ámbito de la libertad y de la espontaneidad. En la "relación diádica" el otro se me revela, y toda revelación es un don,- "el arte como el amor es revelación, implica un don"(87)-, porque, en el fondo, cuando una realidad se nos revela, contamos para ella, a diferencia de lo que ocurre en el orden objetivo, en el que la cosa permanece ajena a nosotros. "Sólo en el encuentro ,- dijo Paul Tillich- con otras personas, llega la persona a ser persona, y continúa siéndolo"(88). El ejemplo clave que Marcel analiza constantemente en su producción dramática,- "Croissiez et multipliez"; Le Monde Cassé; La Soif; L'iconoclaste-, es el de la co-presencia de marido y mujer. Quien actúa bajo la acción creadora del amor, siente una plenitud acrecentada:

" El que es amado de este modo se siente verdaderamente "llamado por su nombre", reconocido por un ser que le guarda y le salvará de una vez para siempre. En lugar del vacío, experimenta la realidad de la "plenitud", recibe un "aflujo de ser", que emana de tal gesto, de tal palabra; tiene así la experiencia más próxima de lo que podría ser la gracia"(89).

Lo que caracteriza la relación amorosa entre dos personas es que el sujeto no busca disponer del otro, utili-

---

86. JM.,p.161.

87. JM.,p.148.

88. TILlich,P.: The courage to Be. Yale University Press, 1952,p.91.

89. HP.,p.89.

zarlo, servirse de él, ni busca las cualidades o perfecciones: "Quien quiera que haya amado, sabe bien que lo que ha amado en el otro no se deja reducir a cualidades designables: y precisamente ese misterio que soy yo mismo es lo que en mí sólo se revela al amor"(90). No quiere lo que tiene, sino lo que es, - el otro no pertenece al avoir sino al être-, porque "la personne ne peut pas non plus être regardée comme un élément où comme un attribut du moi. Mieux vaudrait dire qu'elle est une exigence..."(91); de manera que

"Je m'affirme comme personne dans la mesure où j'assume la responsabilité de ce que je fais et de ce que je dis. Mais devant qui suis-je où me reconnais-je responsable? Il faut répondre que je le suis conjointement devant moi-même et devant autrui, et que cette conjonction est précisément caractéristique de l'engagement personnel, qu'elle est la marque propre de la personne. Ne restons pas plus longtemps dans l'abstrait, où l'on risque toujours de devenir prisonnier des mots... Disons encore que je tends à m'affirmer comme personne dans la mesure où, assumant la responsabilité de mes actes, je me comporte comme un être réel, participant à une certaine société réelle... Nous pourrions dire encore, et du même point de vue, que je m'affirme comme personne dans la mesure où je crois réellement à l'existence des autres et où cette croyance tend à informer ma conduite"(92).

---

90. HV., p.142.

91. HV., p.25.

92. HV., p.25 y 26.

La disponibilidad,-tema central en La capilla ardiente-, es característica esencial de la persona, que es donación y apertura. En el amor el yo no se dirige a la naturaleza del otro, sino más allá de la naturaleza, a lo que podríamos llamar su núcleo personal, que no se presta a la observación, porque es inefable:

"Quizá podría decirse que las cosas (o los seres en cuanto pueden ser asimilados a las cosas) se señalan a nuestra atención. Debemos tenerlas en cuenta del modo más material, como obstáculos que hay que derribar o sortear. Pero no les acordamos el ser sino desde el momento en que se convierten para nosotros, en cualquier medida que sea, en centros o núcleos que despertan una reacción de amor, de respeto..."(93).

Este centro personal no es asequible al otro más que en una relación respetuosa, que consiste en dejarle ser lo que es, es decir, sujeto activo, responsable de sí mismo, libertad.

El amor es una llamada, una invitación a que la otra persona,- nunca objeto, sino presencia-, obre como persona, se realice como un tú junto a mí, de modo que, a su vez, me reconozca a mí como sujeto: "La felicidad, el amor, la inspiración, es, creo yo, en función de estas experiencias como puede plantearse de manera inteligible el problema del ser"(94).

---

93. ME., pp. 222-223.

94. JM., p. 205. La filosofía de orientación personalista (Mounier, D. Riesman, W.H. Whyte, el mismo Marcel, por supuesto) han subrayado la conversión de la persona en se anónimo, en funcionario.

¿Qué me hace a mí ser un yo? La presencia amorosa del tú, - presencia creadora, puesto que el amor hace que el otro se realice(95)-; pero, sin olvidar que en el nosotros del amor no desaparecen las realidades personales del yo y del tú: "¿Amar a alguien es elevarse a un nivel en que el amado ya no sea alguien? Por mi parte me repugna profundamente ese interrogante que al despersonalizar el amor, lo sumerge en lo indeterminado"(96). Y no desaparecen las individualidades del yo y del tú, porque en el amor el otro es tratado como libertad:

"Siempre sería posible, si se atiende a un modo de determinación objetiva, decir que el tú es una ilusión. Pero observemos que el término mismo de esencia es en extremo ambiguo. Por esencia se puede entender o una naturaleza o una libertad. Es propio de mi esencia en cuanto libertad poder conformarme o no con mi esencia en cuanto naturaleza. Es propio de mi esencia poder no ser lo que soy; más sencillamente, poder traicionarme. No es la esencia en cuanto naturaleza lo que alcanzo en el tú. En efecto, al tratarle como él, reduzco al otro a no ser más que naturaleza... Por el contrario, al tratar al otro como tú, le trato y le entiendo como libertad y no sólo como naturaleza. Todavía más: le ayudo de alguna manera a estar libre, colaboro en su libertad... Es, en cuanto libertad, como él es verdaderamente otro"(97).

---

95. JM., p.69.

96. JM., p.295.

97. EA., pp.153-154.



Clara, uno de los personajes de "Quatuor en fa diese", ante la queja de Roger, exclama: "¡Ah!, es horroroso pensar que yo no he sido amada por mí mismo". Gabriel Marcel, comentando estas palabras, dice:

"Tú mismo... Él mismo... ¿Dónde comienza una personalidad? Lo que se revela aquí a mis protagonistas, en una especie de relámpago que quizá no sobrevivirá a sí mismo, es -más allá de los sistemas cerrados en que el juicio nos aprisiona- una especie de indistinción fecunda en que los seres comunican, en que ellos son en y por el acto mismo de comunicación... Esta indistinción del tú y del yo, del tú y de él, no es un elemento neutro en el cual debamos perdernos y como abdicarnos: es más bien una especie de medio vital del alma, del cual ella extrae su fuerza, y donde ella se renueva probándose a sí misma. Como hace un momento, lo que debe ejercerse ahora es una voluntad de participación, que es la única que nos puede salvar de la confusión pura"(98).

La relación amorosa no es una acción de un sujeto sobre otro,- lo que nos haría caer en la objetivación-, sino un acto común de dos sujetos, que se encuentran y permanecen mutuamente como sujetos en una atmósfera de intimidad : "Si descubro que alguien ha reconocido la calidad profunda, individual, de un ser que amo tiernamente y que llevo en mi corazón, entonces puede hablarse verdaderamente de intersubjetividad..., una unidad durante la cual un tercero apa-

rece como intruso, como profano"(99). Sólo en esta relación intersubjetiva nos realizamos como verdaderos sujetos: "¿Cómo no ver que la intersubjetividad -que cada vez aparece más claramente como piedra angular de una ontología concreta- no es otra cosa, en última instancia, que la caridad misma?"(100). El nosotros crea al yo, afirma Marcel frente al pesimismo sartreano de L'être et le Néant y de Hui-Clos, para quien "el infierno son los otros", con los cuales todo intento de diálogo está llamado, desde el principio, al fracaso. "El amor implica la liberación del yo que, lejos de ponerse como esencia, se pone como amante. El amor surge como invocación, como llamada"(101), porque "no hay amor sino allí donde hay renovación absoluta, y aun renacimiento. El amor es la vida que cambia de centro"(102). Por eso, "el ser a quien yo amo es lo menos posible un tercero para mí; y al propio tiempo me descubre a mi mismo, puesto que la eficacia de su presencia es tal que cada vez soy menos él para mí; mis defensas interiores se vienen abajo al mismo tiempo que las paredes que me separan del otro"(103). Y, desde luego, "no comunico, efectivamente, conmigo mismo más que en la medida en que comunico con el otro, es decir, en que éste llega a ser tú para mí"(104).

---

99. ME., p. 147.

100. ME., p. 306.

101. JM., p. 219.

102. JM., p. 220.

103. JM., p. 150.

104. RI., p. 27.

Cierto que no toda palabra es diálogo. No lo es el lenguaje puramente informativo, noticioso, agobiantemente publicitario, que pretende apoderarse del otro a toda costa, destruir su intimidad(105). Tampoco es diálogo el intercambio de puntos de vista, en los que dos personas discurren paralelamente, sin comprometerse, sin tenerse en cuenta. "La verdad, -dice Marcel-, es que no se acepta morir por la bondad en general, o por la libertad en general. Todo esto no significa absolutamente nada. Se acepta morir por la liberación del propio país, o quizá, más auténticamente, de mis hermanos avasallados... Es absurdo decir que se muere por una idea, pues la idea no tiene ninguna necesidad de esta muerte; por el contrario, mis hermanos tienen necesidad de mí"(106).

El diálogo, pues, más que un intercambio de verdades, es "comunión en la verdad": "Amar a un ser es decir: "Tú no morirás"; significa: hay en ti, puesto que te amo, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte"(107). La misma idea la expone Marcel en Homo Viator(108), y con más explicitéz en El Misterio del ser: "cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluida en nuestro amor"(109).

---

105. Amplitud de análisis sobre este tema en RI, p.49 ss.

106. HV., p.201.

107. ME., p.226.

108. HV., p.159.

109. ME., p.294.

El "tú no morirás", de Gabriel Marcel, es más que un deseo; es, con sus mismas palabras, una "seguridad profética"(110), que le induce a reconocer el misterio mismo de la sobrevivencia más allá de lo que llamamos muerte:

"Tengo la certidumbre incontestable-, algunos dirían mística-, de que si debo encontrarme más allá del abismo de la muerte con los seres que realmente he amado, es decir, aquellos que han estado ligados de la manera intersubjetiva más íntima a lo que soy, los reconoceré inmediatamente como un relámpago, y todo será como si la separación no hubiese existido... Debemos reconocer que, en tanto no somos cosas, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal"(11).

De esta forma, Gabriel Marcel ha desembocado, desde la objetivación ("objetivismo", "crítica de la objetividad"), en el misterio.

---

110. ME., p. 294.

111. ME., pp. 317-318.

## Capítulo VI

### METODOLOGIA DEL MISTERIO =====

El mundo cambia según que sea leído en clave de problema o en clave de misterio. "La religión de la técnica"(1), dice obsesivamente Marcel, ha convertido el mundo en un mundo funcionalizado, "en el que cada cual se en-

- 
1. HV., p.11; también EA., pp.218,219,235,244,245,246,311; ME., p.211. El tema resulta hoy apasionante. Gabriel Marcel, como indicábamos en el capítulo anterior, no fue bien interpretado en su momento cuando se convirtió en el más agrio, mordaz e irónico desmitificador de "la objetividad absoluta de la ciencia" así como del mito del "progreso absoluto del conocimiento científico". Tuvo que venir Marcuse y hablar del mundo "unidimensional y esclavizante" para el hombre, y T. Reszak con El nacimiento de una contracultura. En este libro muestra cómo la protesta de la juventud americana contra el aparato teocrático-consumista de la sociedad ambiente no fue más que la búsqueda de algo que llenara el inmenso vacío de unas vidas frustradas. La célebre novela de A.Huxley, -Un mundo feliz-, significaría, asimismo, la sarcástica ironía de la escatología técnica. La manipulación llega a adquirir tales límites de perfección que los hombres terminan amando su esclavitud. Y ese mismo destino trágico fue descrito por George Orwell en su novela 1984, así como por Franz Werfel, en Stern der Ungeborenen ("Estrella de los no nacidos"). Hasta la muerte queda integrada de forma perfecta. Desde una dimensión científica, J.M. Mardones

cuentra como si fuera un número"(2), despersonalizado, anónimo, definido en el registro de sus propias funciones, -como si fuera un fósil-, del que pueden predicarse, enumerarse, una serie de características exteriores, observables, tenidas. Pero esta metafísica del "tener" (avoir) es la fuente originaria del trágico extravío de lo más profundo e individual.

Estas observaciones marcelianas, que se remontan a 1933, son reproducidas íntegramente en uno de sus últimos libros, -Pour une sagesse tragique et son au-delà-, "porque actualmente, dice, nada tengo que suprimir ni cambiar".

---

critica este mito científico de nuestro tiempo, venerado como si fuera una religión, aunque se ignore en qué consiste lo que se venera (La teoría crítica de M. Horkheimer frente a la ciencia actual, en A. DOU (ed): Ciencia y anticiencia. Bilbao. Mensajero, 1979, pp. 123-125); asimismo, M.A. Quintanilla: Diccionario de Filosofía Contemporánea. Salamanca. Sígueme, 1976, p. 66; sobre el mito de la "objetividad absoluta" de la ciencia, A. Schaff: La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis lingüístico, en "Ensayos sobre filosofía del lenguaje". Barcelona. Ariel, 1973, pp. 153-203; y URSUA, N.: Filosofía de la ciencia y metodología científica. Bilbao. Desclee de Brouwer, 1981, pp. 60-81.

2. En busca de la verdad y... p. 60. Asimismo, HCH., p. 70; Monde Cassé, pp. 45; EA., pp. 182-183. Y sobre la interdependencia entre el conocimiento técnico y el conocimiento "objetivo", objetivador y objetivista: EA., pp. 271, 252, 22; JM., p. 320; RI., p. 48. Triunfo, en definitiva, -dirá Marcel-, de la razón explicativa: EA., p. 145, 80, 246.

convencido, como está, de que "la edad contemporánea se caracteriza por lo que, sin duda, podría llamarse la desorbitación de la idea de función"(3). Idea que, por otra parte, le había obsesionado desde atrás, como ponen de manifiesto sus notas del 2 de marzo de 1919. "Yo puedo informar a otro,-escribe-, o sea hacer función de "fuente de informaciones...(y) yo sólo soy para otro "fuente de informaciones", es decir, lo soy en tanto que - para mí mismo o para cualquier otro-, soy otro, en tanto que yo no puedo informar en absoluto...Parece verdadero decir que cuanto más me trató como un anuario, tanto menos me pienso como yo". No satisfecho de las reflexiones del 2 de marzo, vuelve a retomar el hilo conductor de las mismas el 3 de marzo de 1919, para escribir: "Está fuera de duda que yo puedo hacer función de fuente de informaciones en tanto que soy alguien determinado, un él que tiene historia, cierto depósito de experiencias a su disposición cada una de las cuáles puede desprenderse de su contexto; es decir, muy probablemente en tanto que no soy mí o más exactamente yo". En definitiva, Gabriel Marcel está anticipando una de sus más geniales intuiciones: que el ser, tomado en su positividad misteriosa,-" el ser es plenitud";"el ser es lo que no decepciona"-, en su espesor, habla de intersubjetividad, que es como "una profundidad sentida, una

---

3. Ver pág. 284, nota 119, de la presente tesis. Allí se ofrece texto completo, publicado en Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., pp.31-32.

comunidad profundamente arraigada en lo ontológico, sin la cual los lazos reales humanos serían ininteligibles e, exactamente, deberían considerarse exclusivamente míticos"(3 bis).

Acorde con esta línea de pensamiento, Marcel desembocará en una dialéctica de la participación; sólo la participación auténtica nos permitirá superar la actitud espectacular para entrar en comunicación activa con los demás.

La persona, pues, no puede ser reducida a un manojito de funciones, objetivables, especificables, inventariables(4). "La vida en un mundo basado sobre la idea de función se encuentra expuesta a la desesperación y desemboca en la desesperación, porque en realidad este mundo está vacío, suena a hueco; si la vida resiste a la desesperación es sólo en la medida en que en el seno de esta existencia actúan en su favor ciertas potencias secretas, cuyo pensamiento o reconocimiento no tiene vigencia en la actualidad"(5). En definitiva, este ser que soy yo no me es transparente, es un misterio que rebasa el plano del sujeto/objeto; de ahí que, para Marcel, la filosofía, tomada en su finalidad esencial, no sea otra cosa que "una cierta respuesta a una llamada", concepción cercana al mejor platonismo.: "La verdadera relación filosófica es una llama que despierta otra llama"(5 bis).

---

3 bis. ME., p.192.

4. En busca de la verdad y de la justicia, o.c., p.162

5. ST( Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.33).

5 bis. Idem, p.20.



Existen realidades no-objetivas que, por lo mismo, no pueden ser tratadas con los esquemas objetivista-dualistas de sujeto/objeto. El mal, el amor, la fidelidad, la fe, la muerte, la esperanza, el misterio familiar, mi cuerpo en cuanto mío, el mundo, el yo, la justicia, la libertad, el ser... son realidades transobjetivas, que no pueden alcanzarse por vía de conocimiento racional, puesto que no son problemáticas, sino misteriosas. Pensemos, dice Marcel, en "esas realidades de las que se puede decir a la vez que son las más simples y las más misteriosas que existen: nacer, vivir, morir"(6). Una filosofía concreta, pues, consiste en contornar el misterio mediante sucesivas aproximaciones. Ha sucedido, en cambio, que muchos filósofos han tratado los misterios como problemas, es decir, los han degradado:

"Diría que esta experiencia(misteriosa) se presenta como una especie de estremecimiento en presencia de las grandes realidades misteriosas que confieren a toda vida humana su marco concreto: el amor, la muerte, el nacimiento de un hijo, etc.No dudo en decir que toda emoción personalmente sentida al contacto de estas realidades es algo como un embrión de experiencia filosófica.Está muy claro que, en la inmensa mayoría de los casos, este embrión no sólo no se desarrolla en una experiencia articulada, sino que incluso no parece experimentar la necesidad de semejante desarrollo;

---

6. Pour une sagesse tragique... (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.228).

sin embargo, también es verdad que casi todos los seres humanos han experimentado en alguna ocasión la necesidad de ser esclarecidos, de recibir una respuesta a sus propios interrogantes"(7).

Pero las insuficiencias del pensamiento "objetivo" resaltan todavía más en el plano de la inteligibilidad religiosa. El universalismo del pensamiento racional no puede satisfacer las aspiraciones concretas de la persona. Si fuese posible un saber de la Providencia, ésta dejaría de ser una afirmación religiosa para convertirse "ipso facto" en una especie de "mecanismo" perfeccionado. Ni el milagro, ni la santidad, ni la historia religiosa, tienen sentido, consideradas desde el prisma uniforme, abstracto, del "pensamiento en general"(8). Es decir, escapan al orden de lo objetivo, verificable, para hundir sus raíces en el suelo firme del sujeto encarnado. Dicho en otros términos, el acercamiento al misterio ontológico no se realiza sino mediante actos personales(9); puesto que el misterio ontológico no es un problema de investigación que hace el sujeto sobre el ser, -"el ser no es un espectáculo"-, sino búsqueda en la que el sujeto se encuentra empeñado. "Pero hay otras realidades tan ligadas a

---

7. En busca de la verdad y de la justicia, o.c., p.28.

8. JM., p.12, 96, 75.

9. JM., pp.96 ss. Cuando Marcel analiza la experiencia del perdón dice: "No se trata de ningún objeto que tú tengas derecho a manipular hoy, de someterlo a una especie de análisis químico para preguntarte de qué estaba compuesto tal acto de perdón" (En busca de la verdad...o.c., p.28).

mi existencia que no puedo considerarlas haciendo abstracción de mí mismo, porque estoy comprometido en ellas. Estas realidades son misterios"(7).

1. Formulación de la idea de "misterio"

Por primera vez, -siempre el teatro de Gabriel Marcel es anticipador de la reflexión filosófica-, aparece la idea de misterio en la escena final de L'Iconoclaste(8), cuando Abel dice a Jacques: "Tú no te satisfarás mucho tiempo en un mundo en el que el misterio haya desaparecido. El hombre está hecho así"; y Jacques responde: "¿Qué sabes tú del hombre?". Abel: "Créeme: el conocimiento destierra al infinito todo lo que cree abrazar. Únicamente el misterio reúne. Sin el misterio la vida sería irrespirable"(9). Hay un mundo más allá del "ver, oír, tocar":

---

7. MV., p.95.

8. Así lo reconoce Gabriel Marcel a Paul Ricoeur, en Entretiens... o.c., p.64; el misterio, dice, aparece como "éclairant", comme valeur positive venant s'opposer à ce qui est du domaine de la recherche problématique"(p.64). Conviene recordar que la primera idea de L'Iconoclaste se remonta a 1914; hizo una primera redacción en 1916 bajo el título de La Porte-glaive, y la redacción definitiva en 1919-1920. Ver páginas 151-153 de la presente tesis, donde se ofrece el texto central, tantas veces comentado por el mismo Marcel en su obra posterior.

9. L'Iconoclaste, o.c., p.46: "ABEL.- Tentation dont le plus pur de toi n'est pas dupe. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait. JACQUES.- Que sais-tu de l'homme?. ABEL.- Crois-moi: la connaissance exile à l'infini tout

el mundo en el que "el alma se encuentra a sí misma", mundo de las realidades metaempíricas, en el que la "objetividad", -ámbito de lo inventariable-, dejó lugar al ámbito de las presencias, de las realidades personales, esencialmente dinámicas, relacionales, dialógicas(10).

Después de L'Iconoclaste, el término misterio es usado habitualmente por Marcel en su Journal(11). "El objeto, afirma, excluye todo misterio"(12), para, a renglón seguido, escribir: "Ahora comprendo claramente el sentido de L'Iconoclaste: Es que hay un valor propio del misterio. Hay ciertas relaciones superiores que sólo se definen y dilucidan mediante la comunión en el misterio"(13). Todavía, vuelve a insistir en el Journal: "Es preciso elucidar más de lo que yo he hecho la distinción entre el problema y el misterio; temo que en mis notas de 1919 haya sacrificado demasiado la trascendencia del sujeto divino"(14).

---

ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère la vie serait irrespirable". G.Marcel transcribe el texto en RI, pp.196-198.

10. L'Iconoclaste, o.c., p.46, y Remarques sur l'Iconoclaste, a.c., p.495.

11. JM, pp.44, 49, 52, 162, 163, 164, 228.

12. JM, p.164.

13. JM, p.163.

14. JM, p.287. Gabriel Marcel, -ya dijimos en la p.187 de esta tesis-, está, en estos momentos, haciendo los mayores esfuerzos por superar el frío "objetivismo" del conocimiento "científico", que es ruptura de participación, hasta llegar al descubrimiento del misterio ontológico.

Sin embargo, la primera formulación filosófica de esta distinción fundamental y original entre misterio y problema, aparece en una conferencia pronunciada por Gabriel Marcel, el 21 de enero de 1933, en la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella bajo el título de Position et les Approches concrètes du Mystère Ontologique, editada después en forma de libro, y cuyas ideas fundamentales transcribe también en Etre et Avoir(15). Allí, el tema del misterio es introducido por una crítica de la reducción del hombre a sus funciones: "Il convient d'autre part de remar-

---

Albert Dondeyne, en su espléndido libro Le cristianisme y pensamiento contemporáneo, -repetidamente citado-, dice que "el intelectualismo es una filosofía para la cual el conocimiento, y más concretamente, el conocimiento reflexivo, filosófico, tiene la primacía absoluta sobre todas las otras formas del saber...(pero) la conciencia humana no es, en primer lugar, ni mucho menos únicamente conciencia que conoce, en el sentido estrecho que el intelectualismo da a este término, es antes que nada ser-con, ser-junto-a, experiencia vivida de presencia; por esto la reflexión no alcanza jamás la autosuficiencia de la evidencia apodíctica, sino que se limita a ser reflexión sobre algo que existe ya antes de toda reflexión, es decir, sobre la vida perceptiva y prerreflexiva de la conciencia...Es verdad que el hombre no puede pensar sin conceptos, pero el concepto no es el término del pensamiento, sino más bien un signo que éste necesita para referirse a la realidad en persona"(pp.48-49). Marcel dirá que "hay ciertas relaciones superiores que sólo se definen y dilucidan mediante la comunión en el misterio"(J.M.,p.163).

- 15.El asistematismo de Gabriel Marcel le lleva a pensar, no de manera lineal, sino en círculo. Por eso, cuando considera básico un texto lo cita dos, tres, cuatro veces. Así, la distinción de problema/misterio aparece en PA (libro).

quer que moi qui interroge sur l'être, je ne sais de prime abord ni si je suis ni a fortiori ce que je suis -ni même tout à fait clairement ce que signifie cette question: que suis-je? qui pourtant m'obsède. Nous voyons donc ici le problème de l'être empiéter sur ses propres données, et s'approfondir à l'intérieur même du sujet qui le pose. Du même coup il se nie (ou se transcende) en tant que problème et se transforme en mystère"(16).

---

de nuevo en EA., pp.169-170; vuelve a transcribirlo en ME., p.171, etc.; aunque la primera formulación estricta, filosófica, de la distinción marceliana entre problema y misterio, no se ofrece hasta la conferencia anteriormente aludida, ya dijimos cómo el término misterio se remonta nada menos que al año 1914, cuando Marcel acomete la primera redacción, no definitiva, de L'Iconoclaste. Pensamos, por eso, que carece de razón la tesis del profesor López Quintás, cuando afirma: "Wust advirtió antes que Marcel que el hombre está inmerso en un mundo de misterio, y que la filosofía no puede reducirse a un mero contemplar racionalmente la vida "desde fuera", a modo de espectador. De hecho, Ingenuidad y Piedad, de Wust, fue editado en 1925 y el Journal de Marcel fue escrito de 1928 a 1933" (LOPEZ QUINTÁS, A.: Pensadores cristianos contemporáneos. Madrid. BAC, 1968, p.73, y nota). En primer lugar, G. Marcel no escribió su Journal de 1928 a 1933, sino que el Journal Métaphysique, dividido en dos partes, abarca la primera del I de enero de 1914 al 8 de mayo del mismo año, y la II: del 15 de septiembre de 1915 al 24 de mayo de 1923; en cambio, Etre et Avoir, continuación del Journal, conocido también como el II Journal, abarca de 1928 a 1933.

16. EA., 169.

Si la objetividad del saber coincide con su "impersonalidad", desconociendo lo más personal, haciendo que el mundo deje de ser un mundo-para-el-hombre,- dictadura de la ciencia, verificación, posibilidad de colocarse en lugar de...-, basta plantearse cualquier pregunta metafísica (¿quién soy yo?, ¿cuál es el sentido último del vivir?, etc), para darse cuenta de que existe una aprehensión no conceptualizable del ser; de que existen preguntas que atañen a la totalidad del ser que pregunta, el cual no puede situarse fuera ("no soy un espectador") de la pregunta misma.

Todo el empeño de la filosofía de Gabriel Marcel consiste precisamente en tomar contacto con lo concreto, con ese mundo de realidades profundas, más allá de las representaciones conceptuales, en hacer más comprensiva la idea de razón. Merleau-Ponty dirá que "hay que pensar lo irracional", y Jaspers afirmará que "es pensable que exista un reino de lo impensable", y que constituye, sin duda, la dimensión metafísica de la existencia humana. El misterio,-afirma Marcel-, es una certeza no-racional; al menos, no-racional en el sentido cartesiano de racionalidad. Es realidad transobjetiva, nos sobrepasa, escapa al control experimental, no es deducible discursivamente, sino que nos es dada. La metafísica, pues, no puede tratar de resolver el misterio, degradándolo en problema, sino reconociéndolo, reverenciándolo. En el misterio ontológico el plano de la constatación es superado por el de la absoluta invocación, que carecería de sentido sin la presencia del Invocado. Acertadamente G.Thibon definió la filosofía de Marcel como "Una filosofía de la participación".

Es decir, el problema ontológico consiste en "pensar la primacía del ser en relación con el conocimiento", - del ser afirmado, ~~no del afirmante~~ -, puesto que "jamás puede aparecer la afirmación como generadora de lo que afirma. Aquí la fórmula es: Lo afirmo, porque es así"(17). En otros términos, el problema ontológico es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser, que le es de algún modo interior. Desde este punto de vista, y contrariamente a la teoría del conocimiento "objetivo", existe un verdadero y propio misterio del conocer. Toda epistemología no puede esperar dar cuenta del conocimiento, porque lo presupone"(18). Muchos años después, seguirá afirmando Marcel: "La reflexión sobre el ser se encuentra en el centro de mi pensamiento ya desde un principio, lo cual se traduce especialmente por la distinción entre problema y misterio. No hay razón para renunciar a esta distinción, pero sólo a condición de que siga siendo un instrumento de pensamiento, o también para emplear una metáfora más precisa, de que constituya una especie de canal abierto a una cierta navegación intelectual o espiritual"(19).

---

17. RI., p.83.

18. PA., p.264. "Qu'il y a bel et bien un mystère du connaître".

19. Pour une sagesse tragique... (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.77). Se trata de un significativo texto que Marcel presentó el 25 de enero de 1958 en Sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía, bajo el título de El ser ante el pensamiento interrogativo. La comunicación fue "interesantísima", en epíteto de G. Berger; y a ella siguió un vivo debate por parte del citado Berger, Bénézé, J. Wahl, Goldmann, Souriau, Sandoz, Patrie, Alquié.



Así pues, "Il semble bien en effet qu'entre un problème et un mystère il y ait cette différence essentielle qu'un problème est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je suis par là-même cerner et réduire, au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale"(20). En Les hommes contra l'humain ofrece Marcel una matización a este texto básico ya en su pensamiento: "Le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, et ajouterai-je, non pas engagé partiellement par quelque aspect déterminé et spécialisé de moi-même, mais au contraire engagé tout entier en tant que je réalise une unité qui d'ailleurs, par définition, ne peut jamais se saisir elle-même et ne saurait être qu'objet de création et de foi"(21).

Siguiendo la cronología marceliana, en Esbozo de una filosofía concreta, -denso ensayo inserto en Du refus à l'Invocation-, dirá textualmente: "Esto se refiere a la distinción central para mí y que me aparece hoy como presupuesta en realidad en todo el conjunto de mis escritos filosóficos, aunque sólo en octubre de 1932 se formuló de manera expresa: Distinción de lo misterioso y de lo problemático. El problema es algo con que nos encontra-

---

20. EA., p.169.

21. HCH., p.69.

mos, que nos corta el paso. Está entero ante mí. Por el contrario, el misterio es algo en donde me encuentro metido, cuya esencia, por consiguiente, es no estar entero ante mí. Es como si en este contexto, la distinción del "en mí" y del "ante mí" perdiesen su significado(22).

Sin embargo, curiosamente, en uno de sus libros posteriores, y posiblemente el más orgánico de todos los suyos, -Le mystère de l'Être-, Marcel, hablando de la presencia como misterio, no transcribe el texto anterior, del 22 de octubre de 1932, sino uno posterior. "Me limitaré por el momento, -escribe-, a reproducir un texto central que figura en Être et Avoir(páginas 169-170)", amplio texto, del que únicamente hemos ofrecido nosotros un párrafo central, en la página anterior. Esto significa que, aunque Gabriel Marcel, no da importancia a las cronologías y, en ocasiones, hasta resulta un pésimo historiador de su propia obra, no olvidó las atormentadas meditaciones, por las que progresivamente se fue liberando de las mediaciones racionalistas hasta lograr enfilar su reflexión hacia las presencias metaempíricas.

---

22. Efectivamente, el 22 de octubre de 1932 anota en su Diario, publicado posteriormente bajo el título de Être et Avoir: "Position du mystère ontologique: ses approches concrètes...La pensée métaphysique comme réflexion braquée sur un mystère...Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant

Lo inmediato, a lo que no se llega por el pensamiento, pero en lo que se participa, es la existencia. "Si la existencia no está en el origen, no está en ninguna parte". Mucho más que el juicio con el que afirmo, la existencia es participación, plenitud. "Presencia,-dirá Marcel-, significa más y algo distinto del hecho de estar uno ahí; en rigor, no puede decirse de un objeto que esté presente"(23). Precisamente, el problema surge de la disociación del análisis reflexivo, de la disociación de esa síntesis viviente de la participación en el dualismo sujeto/objeto. Por eso, y resumiendo el hallazgo central de su filosofía, escribe Marcel:

"Le problème de l'être ne sera donc qu'une traduction en un langage inadéquat d'un mystère qui ne peut être donné qu'à un être capable de recueillement, à un être dont la caractéristique centrale consiste peut-être à ne pas coïncider purement et simplement avec sa vie"(24).

Y, en definitiva, "les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont l'objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la fidélité, l'espérance, l'amour, où l'homme nous appa-

---

moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'en moi et du "devant moi" perdait sa signification"(EA., pp.144-145).

23. HM., p.18; "En toute rigueur, on ne peut pas dire d'un objet qu'il soit présent"; JM., p.316.

24. EA., p.169.

rait aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur, sans que le pur métaphysicien soit en mesure de décider si le principe de ces tentations réside dans la nature elle-même considérée dans ses caractéristiques intrinsèques et invariables... Peut-être, sur le plan ontologique, est-ce la fidélité qui importe le plus. Elle est en effet la reconnaissance, non pas théorique ou verbale, mais effective, d'un certain permanent ontologique, d'un permanent qui dure et par rapport auquel nous durons, d'un permanent qui implique ou exige une histoire, par opposition à la permanence interte ou formelle d'un pur valable, d'une loi. Elle est la perpétuation d'un témoignage qui à chaque moment pourrait être oblitéré et renié. Elle est une attestation non seulement perpétuée, mais créatrice, et d'autant plus créatrice que la valeur ontologique de ce qu'elle atteste est plus éminente"(25).

En suma, el ser del hombre no puede definirse por un conjunto de cualidades, trasciende la oposición del "du moi et du devant moi", puesto que "exister pour une conscience c'est être entendu que comme soi"(26), y "le pour soi ne peut être entendu que comme participation; exister, c'est coexister"(27); porque el ser no es juxtaposición de objetos, sino encuentro, participación, misterio(28).

---

25. EA., pp. 172-173.

26. JM., p. 235.

27. PI., p. 162.

28. JM., p. 273, 280; PA., pp. 59-61.

## 2. Problema y misterio

Gabriel Marcel llega al descubrimiento del "misterio ontológico" en la II parte del Journal. El problema filosófico primero consiste en abrirse al misterio siempre nuevo del ser: "inagotable concreto", "absoluto consistente", gracias al cual "la vida es algo más que una historia contada por un idiota". Y llega a los umbrales del misterio desde la consciente aversión hacia el pensamiento objetivista. "El saber impersonal, objetivo, sistemático, deja escapar lo esencial", escribe Paul Ricoeur en comentario a Marcel y Jaspers(29), convencido de que el mundo del racionalismo se presenta como un mundo deshumanizado, carente de significaciones y de valores, ya que ignora la subjetividad y la idea de libertad. En una palabra,-dice Marcel-, el mundo racionalista,-funcional, tecnificado, vacío-, reducido a sistema de relaciones lógicas, universales y abstractas, es un mundo sin encanto ni misterio y, por lo mismo, de "una abrumadora tristeza" (30). Nédoncelle, personalista cristiano, amigo de Mounier y marceliano de corazón, pudo escribir acertadamente que "existen dos tipos de filosofía en la historia: las que comienzan por eliminar el misterio y las que se establecen en él"(31). Esa será, en adelante, la intención permanente de Gabriel Marcel: elaborar una filosofía del mis-

---

29. RICOEUR, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers, o.c., p.49.

30. PA., p.258.

31. Oeuvres philosophiques de Newman. Préface et notes de M. Nédoncelle. Paris. Aubier, 1945, p.19.

terio y de la trascendencia, sin caer en "un nuevo romanticismo, abismado en el sentido de lo inefable"(32).

De hecho, el término misterio, -que Marcel emplea mucho antes de su conversión al catolicismo-, no es utilizado en el sentido de la teología cristiana, como sacramento, verdad revelada incomprensible para la razón natural, sino que misterio adquiere en su pensamiento una dimensión ontológica. Ciertas realidades, -dirá-, no pueden ser llamadas simplemente problemas, sino metaproblemas(33), y, para ser entendidas en profundidad, deben clarificarse sobre el trasfondo de las categorías existenciales inobjetivas o transobjetivas.

---

32. RICOEUR, P.: o.c., p.86.

33. También Blondel, en La philosophie et l'esprit chrétien distingue entre enigma y misterio. Nuestro Don Miguel de Unamuno, después del estreno en Madrid de su obra El Otro (14 de diciembre de 1932), declaraba a la prensa: "El Otro me ha brotado de la obsesión, mejor que preocupación, por el misterio, -no problema-, de la personalidad, del sentimiento congojoso de nuestra identidad y continuidad individual y personal (Índice Literario (Madrid), I, 1933, p.26; asimismo, en Mi religión (Madrid, 1950), habla de "pensar un misterio y no un problema". En los mismos años en que Marcel está descubriendo la dimensión misteriosa de determinadas realidades, Rudolph OTTO publica su clásico Das Heilige (1917), traducido en 1925 al español bajo el título de Lo Santo (Madrid. Revista de Occidente). Allí evoca una realidad totalmente otra, que no se deja atrapar por las redes de la razón, sino que abarca, comprende y sobrecoge al hombre total. Esta realidad inaccesible viene definida como "mysterium tremendum", aunque "fascinans", que no puede convertirse en objeto de un acto del hombre; si se entra en contacto con ella no es bajo la forma de relación sujeto/objeto.

Así pues, el rasgo de la "objetividad" constituye, en la concepción marceliana, la más falaz de las abstracciones(34); consiste en conocer sin sentir la presencia del otro (sin "éprouver"), y los seres humanos radican en una dimensión distinta al del plano de las ciencias. En conexión con lo objetivo está lo problemático, lo que se define en la categoría del "avoir": "Je ne puis me penser moi-même selon la catégorie de l'avoir"(35).

### 3. Rasgos de lo problemático

3.1. El término problema tiene la misma raíz que la palabra latina objectum (ob- jactum): algo con lo que me encuentro en mi camino, exterior, sobre lo que inquiero datos, puedo catalogar, especificar, registrar. Pero los datos del problema no me incluyen a mí. En definitiva, el problema nace de la disociación del sujeto/objeto de la realidad viviente y unitaria. Sin embargo, el misterio incluye en su misma naturaleza datos que no pueden ser puestos frente a mí, separados de mí, sino que me incluyen, me comprenden. ¿Qué es el ser?, pregunto. ¿Me estoy refiriendo a un objeto arrojado en mi camino, inspeccionable, catalogable?. El ser no es un dato, sino que me incluye a mí, que pregunto por el ser. No es algo ante mí (problema, objeto), sino metaproblema, misterio(36).

---

34. RI., p.306; JH., p.316); EA., 163 ("L'essence métaphysique de l'objet comme tel, c'est peut-être justement sa force d'obturation").

35. EA., p.222("Ce qu'on peut voir tout de suite, c'est que la question "que suis-je" n'a pas d'équivalent au plan de l'avoir").

36. EA., pp.57,59. "Le propre des problèmes est de se détailler. Le mystère est au contraire ce qui ne se détaille pas"(EA., p.146).

Que el ser no es un "Gegenstand", un objeto, como un espectáculo situado a nuestra contemplación, un problema que pueda ser resuelto sin compromiso alguno personal, o idea universal y abstracta pensada en nosotros por un "logos" impersonal, es, asimismo, reflexión querida y aceptada por Heidegger, cuando afirma que "toda pregunta metafísica sólo puede plantearse de tal modo que el que pregunta está envuelto en la pregunta misma", y por Blondel: "La idea que hay que retener del existencialismo en el mejor sentido de la palabra es que es necesaria una filosofía práctica y militante, ya que en la pregunta "¿qué es el ser?", yo estoy incluido y comprometido hasta tal punto que ya no puedo responder objetivamente sin tomar posición en pro o en contra de mi propia existencia"(37). Marcel repite machaconamente que el ser se manifiesta como una presencia oculta, misteriosa, que sólo se alcanza por una profundización de nuestra propia experiencia(38).

Yo no puedo observarme desde fuera. El ser no es un objeto inspeccionable:

"Pero de hecho, ¿qué soy yo?. Aún más: si soy yo quien plantea esta cuestión, ¿qué títulos tengo para resolverla? Suponiendo, incluso, -y esto no es quizá más que una reunión de palabras-, que yo posea una calificación semejante, ¿cómo me sería posible en justicia reconocerla, ya que la experiencia lealmente interrogada me muestra que yo me sobrepaso a mí mismo en todos

---

37. Cf. GALLAGHER, K.T.: La filosofía de Gabriel Marcel. Madrid. Razón y Fe, 1968, p. 71, nota.

38. ME., p. 206: "Présence et mystère: a creûser" (EA., 146).



los sentidos... Me es preciso, pues, reconocer que la pregunta "¿qué soy yo?" no puede estar situada simplemente ante mí, a la manera de un problema; ella invade las condiciones mismas que permiten plantearla; ¿Quién soy yo para interrogarme sobre lo que soy?, y aquí insensiblemente la veo convertirse en llamada"(39).

Siempre que hay un encuentro con el ser, hay misterio. Mi cuerpo, en cuanto mío,- no como algo que tengo, sino en cuanto soy mi cuerpo-, no puede ser expresado en categorías problemáticas. El mundo tampoco es objetivable, puesto que todo juicio sobre el mundo es calificado mediante mi participación en el mundo; el mal,-"ce mystère du mal, la philosophie traditionnelle a tendu à le dégrader en problème"(40)-, la muerte(41), el amor, el conocimiento, la libertad(42), la justicia(43), la esperanza(44), Dios, son realidades que no pueden expresarse con categorías problemáticas. Intentar definir las es querer transformar un misterio en problema. Sólo es definible lo objetivo. Estas zonas "péri-chrétiennes" de la existencia, como las denomina Paul Ricoeur, sólo son reales para el que participa en ellas(45).

---

39. RI (Filosofía concreta, o.c., pp.163-164), y EA, p.161.

40. EA, p.151.

41. "Sólo mi muerte, en lo que me espera, es no problemática... ¿Es una idea? Si lo fuese yo podría certarla, tomarla como objeto"(RI, p.160). "La muerte es lo único no problemático"(Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.165).

42. Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.208.

43. EA, pp.248,249.

44. HV, p.45.

45. Entretiens... o.c., p 80.

En el misterio no hay solución independiente de mí, - no hay ningún "quod erat demonstrandum"-, que termine de una vez por todas. Las preguntas: ¿Qué es el ser?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es el yo?... son preguntas que se renuevan incesantemente, porque su profundidad es inagotable. Siempre, por eso, estamos iniciando el camino de la pregunta:

"Il faut voir:

1. Que l'exigence ontologique en cherchant à se comprendre elle-même découvre qu'elle n'est pas assimilable à une recherche de solution;
2. Que le métaproblématique, c'est une participation qui fonde ma réalité de sujet (nous ne sommes pas a nous-mêmes); et la réflexion montre qu'une semblable participation, si elle est réelle, ne peut pas être une solution, sans quoi elle cesserait d'être une participation à une réalité transcendante pour devenir (en se dégradant) insertion effective.

Donc il faut ici procéder à deux examens distincts dont l'un prépare l'autre sans le conditionner et qui tendent en quelque sorte l'un vers l'autre: a) Investigation portant sur la nature de l'exigence ontologique; b) investigation portant sur les conditions dans lesquelles pourrait être pensée une participation supposée réelle; on découvre alors que précisément cette participation dépasse l'ordre du problématique, de ce qui peut être posé comme problème" (46).

### 3.2. Explicación y significaciones

La ciencia busca explicaciones; el misterio, significaciones. Característica del problema es su solubilidad, hasta el punto de que el problema, como tal, termina, desaparece, una vez hallada su solución. Sin embargo, no es la solubilidad, afirma Marcel, lo que le constituye en problema; pero, por el hecho de ser problema, resulta soluble, y sus resultados pueden ser transmisibles, intercambiables, formulables.

Por el contrario, el misterio no es objeto de demostración. Es reconocido, pero no aprehendido. Es trascendente a las formas que rigen el conocimiento humano. Paul Tillich, -en muchos de cuyos planteamientos aparece la influencia de Marcel-, escribe en su obra definitiva Systematische Theologie: "No significa que establezcamos un mundo superior para lo divino. Significa más bien que el hombre finito, en su más íntima naturaleza, remite más allá de sí mismo, que es un mundo que se trasciende a sí mismo" (p.14). En este sentido, el misterio no procura seguridad, -eso es propio de la ciencia, del saber objetivo, que busca dominar el objeto, caracterizarlo, domesticarlo-, sino inseguridad, riesgo. "No puede haber objetividad, localización, designabilidad, -escribe Marcel-, más que allí donde se planteen problemas, cualquiera que sea por lo demás la posibilidad de resolverlos. En cambio, hoy dudaría, - y es probablemente el único punto en el que he evolucionado con relación a la comunicación presentada por mí al Congreso Internacional de filosofía de 1937- en hablar de metaproblemática. Sin duda, sería mejor introducir

el vocablo de hipoproblemática, que pone de manifiesto con mayor claridad que nos encontramos por debajo del nivel al que surgen los problemas"(47).

Concretando más,-dirá Marcel-, no es la característica de insoluble lo que define el misterio; ello ha sido frecuente error de ciertas apologéticas baratas; sino que lo definitivo de la realidad misteriosa es el hecho de no ser objetivable, de ser una realidad que comprende la realidad del sujeto. "Esta metaproblemática,-decía en la Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de 1937, anteriormente aludida-, puede aparecerme como la suprema sabiduría, como la expresión menos pensada que vivida de una verdad última de la cual el hombre ordinario aparta cobardemente la mirada"(48). El hecho de no conocer la respuesta a una pregunta no la convierte en misterio filosófico, en sentido marceliano. ¿Es un misterio no conocer la realidad del cáncer, o de la electricidad, o del magnetismo?, no. Serían, a lo más, problemas no resueltos. Sin embargo, afirma Marcel, ha sucedido desgraciadamente que los filósofos han degradado el misterio, al convertirlo en problema: "Ce mystère du mal, la philosophie traditionnelle a tendu à le dégrader en problème; et voilà pourquoi lorsqu'elle aborde des réalités de cet ordre, le mal, l'amour, la mort, elle nous donne si souvent le sentiment

---

47. Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.85; la Comunicación a que se refiere se titulaba Lo trascendente como metaproblemático, y forma parte del libro Du refus à l'invocation, traducido al castellano como Filosofía concreta, o.c.

48. RI (Filosofía concreta, o.c., p.161).

d'être un jeu, une forme de prestidigitation intellectuelle; se sentiment elle le donne d'autant plus qu'elle est plus idéaliste, c'est-à-dire que le sujet pensant s'y enivre davantage d'une émancipation en réalité toute fallacieuse"(49). Y al problema pertenece por definición ser "exposable": "La conscience comme telle n'est pas un avoir, une façon d'avoir. Tout acte déborde l'avoir, mais peut après coup être traité lui-même comme un avoir; et cela en vertu d'une sorte de dégradation. Je note que le secret, par opposition au mystère, est essentiellement un avoir en tant qu'exposable"(50).

### 3-3. Más allá de la verificabilidad

En conexión con lo objetivo y lo problemático, está el mundo del haber y el conocimiento técnico, -"par technique, j'entendrai, d'une façon générale, toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé(51)-, cuyas características esenciales consisten en ser intercambiables: "Il y a par là même un parallélisme entre le progrès des techniques et le progrès dans l'objectivité", puesto que "un objet est d'autant plus objet, il est, si je puis dire d'autant plus exposé qu'il sert de matière à des techniques plus nombreuses et plus perfectionnées"(52).

---

49. EA., p.251.

50. EA., p.195. Lo objetivo, lo problemático están en la categoría del "avoir" (EA., p.222; JM., 320; RI., 48).

51. EA., p.271: "et il est bien évident que toute technique peut être considérée comme une manipulation"

52. EA., p.271. "Mais qui est-ce que ce "sujet"? (EA., p.273).

Así pues, propio del objeto es ser indiferente para mí; está ahí "para cualquiera", es decir, "para nadie". Gabriel Marcel, que descubrió muy pronto este rasgo de la objetividad, -reflexionando en su primer Journal sobre el acto de la fe-, razona de la siguiente manera: El racionalista diría al creyente: "Usted piensa que su fe tiene por objeto un ser real, pero si usted estuviera en mi lugar, vería que es víctima de una ilusión"(53); pero la pregunta misma supone que sus puestos son intercambiables, cuando resulta que el sujeto de un acto de fe es un yo singular, cuyo puesto no puede ser ocupado absolutamente por nadie que no sea el sujeto mismo; es decir, su puesto es su ser, su yo único. En definitiva, mi fe es inverificable por cualquiera que no sea yo. Sólo lo objetivo, lo que está-ahí, a disposición de cualquiera, puede ser verificado. Si el otro no puede ser lo que soy yo, tampoco puede creer lo que yo creo. En una palabra, el acercamiento al misterio ontológico únicamente se realiza mediante actos personales. El mundo del tú y de la presencia no radica en el ámbito de lo inventariable, sino en el del misterio.

Marcel reconocerá más tarde que, a medida que su pensamiento avanzó, sustituyó el término inverificable, -acorde con el conocimiento racionalista, conocimiento "válido para todos", impersonal, unívoco,- por el de misterio, término más denso, más positivo y ónticamente más rico: "El misterio consiste en el hecho de insertarme

---

53. JM., p. 314.

en algo que me trasciende infinitamente"(54). Evoca una realidad positiva, densa, real, sumamente valiosa, que no se deja atrapar por las redes de la razón. Más que un acto de conocimiento, es como una toma de conciencia de saberse iluminado por una presencia, - "lo envolvente", diría Jaspers-, inobjetiva, que se siente en la aguda conciencia de la propia inconsistencia, es decir, en el propio ser vivido como absolutamente dependiente.

En este sentido, Gabriel Marcel admira a Peter Wust, cuando afirma que la "filosofía se alimenta de la piedad"(55), que Marcel traduce por "humildad ontológica" y "confianza en el ser". Ya no se quiere saber por curiosidad(56), por almacenar información,- sería locura preguntarse por mera curiosidad: ¿Qué es el ser?, ¿el yo?, ¿el tiempo?, ¿la muerte?...- pues el conocimiento del misterio es un conocimiento sacro, reverencial, que revela la propia finitud como una dimensión de la existencia. En una palabra, la presencia del misterio instaaura el orden de lo sagrado. No es, pues, laguna, sino plenitud:

"Pour moi, le mystère dégage une certaine lumière  
qui n'est point celle du <sup>con</sup>conître, mais dont je di-

---

54. ME., p.256.

55. La piété selon Peter Wust, artículo admirable, que inserta posteriormente en Etre et Avoir; vuelve a insistir en este sens du sacré, ce respect fondamental devant la vie et devant la mort, en HV., p.98.

56. HV., p.101; "je ne peux pas faire abstraction de moi, ou, si l'on veut, pratiquer cette coupure entre moi d'une part et un donné d'autre part qui me serait présent: car dans ces réalités je suis effectivement et vitalement engagé"(HV., p.90).

rais métaphoriquement qu'elle favorise l'éclosion de la connaissance, comme celle du soleil qui permet la croissance d'un arbre ou l'épanouissement d'une fleur"(57), unas páginas después insiste con estos términos: "Esto es fundamental en todo mi pensamiento, el misterio no es interpretado como lo es entre los agnósticos, como una laguna del conocer, como un vacío que hay que llenar, sino, por el contrario, como una plenitud; diré más: como la expresión de una voluntad, de una exigencia tan profunda que no se conoce a sí misma, que se traiciona sin cesar forjándose falsas certezas, todo un saber ilusorio, con el que sin embargo no puede contentarse, y que ella misma rompe al prolongar el impulso al cual ha cedido para inventarlas. En este reconocimiento el misterio se trasciende, más bien que no se satisface, el apetito de conocer, el Trieb zum Wissen que está en la raíz de nuestra grandeza y también de nuestra miseria"(58).

Resumiendo, hay un plano en el que los trascendentales comunican, en el que lo Verdadero no es separable del Bien ni de lo Belle. Pero este plano no coincide en absoluto con el de la ciencia positiva; es, algo así como "una Atlántida del espíritu, una Atlántida sumergida"(59).

---

57. RI., p.79.

58. RI., p.198 (Filosofía concreta, o.c., p.172).

59. RI., p.181.



#### 4. Filosofía del misterio

Pero, si el "misterio" no puede ser reducido a "problema", ¿cómo será objeto de pensamiento?. En otros términos: el pensamiento humano se desenvuelve dentro de la dicotomía sujeto/objeto; si el "misterio" está más allá de esta dualidad, fuera de ella, ¿no estaremos dejando el terreno de la filosofía para adentrarnos en el de la mística, en el de la religión?.

De hecho, ésta ha sido la crítica más repetida y constante al pensamiento "existencial" de Gabriel Marcel. Felice Bataglia escribía ya, en 1949, que "la especulación de Marcel lleva a una altísima visión religiosa y mística; pero no legitima en lo más mínimo un mundo de hombres que sea producido por ellos y para sus fines"(60). Dante Morando, después de alabar las doctrinas marcelianas, decía: "Pero no por eso debemos dejar de poner de relieve también los peligros que la vía recorrida por Marcel puede ofrecer, si no para él, sí para otros; y ciertas direcciones de su pensamiento dejan, por lo menos, perplejos. Por ejemplo, reducir los problemas a misterios amenaza confundir religión y filosofía, filosofía y mística...Y ¿se puede admitir sin más la desvalorización del saber científico?"(61).

---

60. BATAGLIA, F.: Il problema morale nell'esistenzialismo.  
Bolonia. Cesare Zuffi, 1949, p. 250.

61. MORANDO, D.: Saggio su l'esistenzialismo teológico.  
Brescia. Morcelliana, 1949, p. 132. Ver, sobre este aspecto, nota n. 23 del primer capítulo de la presente tesis doctoral.

Asimismo, el primer Marcel De Corte: "Os diré con toda franqueza y sinceridad que la filosofía de Gabriel Marcel no me parece una filosofía sino una propedéutica (una heurística) a la filosofía, una "maductio ad sapientiam"(62); posteriormente, en Introducción a Position et Approches... rectificará su crítica anterior con estas palabras: "Se comprende que el existencialismo cristiano de Gabriel Marcel aparezca en las antípodas del aristotelismo cristiano a los ojos de aquellos que han preferido el concepto del ser al ser mismo, con todas las potencias de asimilación y sobreelevación que éste supone"(63), para terminar afirmando que la filosofía marceliana no es sólo filosofía, sino auténtico "aristotelismo cristiano".

También Stefanini, uno de los más destacados representantes del "espiritualismo cristiano" en Italia, criticará a Marcel que "querer hacer de la existencia encarnada la piedra angular de la reflexión metafísica es correr el riesgo de no encontrar ya realidad y existencia donde no hay encarnación"(64). También Petruzzellis, Bernard, Joseph Lenz, Rebollo Peña, Sciacca(65), por citar algunos de los nombres más representativos.

---

62. DE CORTE, M.: La philosophie de G. Marcel, o.c.

63. Idem: Introduction a "Position et Approches...", o.c., p.72.

64. STEFANINI, L.: Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Padova. Milani, 1952, p.240.

65. PETRUZZELLIS, N.: L'esistenzialismo cristiano di G. Marcel. Roma. Marietti, 1947, p.153; BERNARD, M.: La philosophie religieuse de Gabriel Marcel, o.c., p.103; LENZ, J.: El moderno existencialismo alemán y francés. Madrid. Gredos, 1952, p.299; REBOLLO PEÑA, A.: Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel, o.c., p.61; SCIACCA, M.F.: La filosofía, oggi, o.c., p.213.

Frente a las acusaciones de aquellos autores que leían su pensamiento en clave "irracionalista", "romántica", "psicologista" o "fideísta", Gabriel Marcel se rebeló en repetidas ocasiones. "Confieso que ni siquiera puedo comprender, -escribía a R, Troisfontaines-, cómo, después de haberme leído, se me puede aún dirigir el reproche de "fideísmo". Debería ser evidente para todo lector atento que la filosofía que yo preconizo es una filosofía de la reflexión. La reflexión segunda es más profundamente, más esencialmente reflexión que la reflexión primera. Ciertamente, ella se aparece a sí misma como orientada hacia o, si se quiere, como aspirada por algo que la trasciende y ella no puede pretender comprender, sino solamente reconocer (tal vez en el sentido en que se habla de reconocimiento en tiempo de guerra). Pero no hay aquí nada que pueda ser tachado de fideísmo. No sé si me equivoco, pero me parece que, sobre este punto, mi posición está muy próxima a la de san Agustín: "Fides quaerens intellectum. Intellectus quaerens fidem" (66). Y, dos años después, insiste: "Entre los contrasentidos a que ha podido dar lugar mi obra a los que no la han conocido sino parcialmente o, lo que es más grave, que se han acercado a ella después de haber tomado partido filosófico; uno de los más serios es el que consiste en interpretar mi pensamiento en sentido irracional" (67).

---

66. TROISFONTAINES, R.: De l'existence à l'être, o.c., II, p. 235.

67. MARCEL, G.: Le déclin de la sagesse. Paris. Plon, 1954.  
Avant-propos, I.

#### 4.1. Filosofía y religión

Su intención primordial no es otra que la de elaborar una filosofía del misterio y de la trascendencia,- no una religión-, sin caer en el abismo del romanticismo voluntarista o en un subjetivismo psicologista. "El filósofo lo es,- escribe-, porque reflexiona. El filósofo comienza forzosamente por plantearse cuestiones comunes y sólo a costa de un esfuerzo de reflexión que constituye una verdadera ascética se eleva del primer tipo de problemas al segundo"(68); sólo que habría que poner en claro la naturaleza misma de la reflexión, o, dicho más exactamente,"es necesario que la reflexión se haga transparente a sí misma", puesto que "es posible que la reflexión, al interrogarse por su propia esencia, llegue a reconocer que se apoya inevitablemente en algo que no es ella misma, y que de allí proviene su fuerza"(69). Porque el instrumento de la filosofía es la reflexión, conviene "desconfiar del término irracionalismo"(70), de las "intuiciones del ser", puesto que "no aprehendemos el ser más que en la medida en que hablamos de él, no le captamos sino en la palabra, durante la reflexión, en una frase y , finalmente, en el diálogo"(71); por otra parte,"si existe esa intuición del ser, ¿cómo se explica que haya tanta gente que no se dé cuenta de ello?"(72).

---

68. ME., pp.21-22.

69. ME., p.42.

70. ST (Filosofía para un tiempo de crisis,p.226).

71. Idem,p.109.

72. Idem,p.78.

Lo cierto es que Gabriel Marcel es consciente de que "la reflexión sobre el ser se encuentra en el centro de su pensamiento filosófico ya desde un principio, lo cual se traduce especialmente por la distinción entre problema y misterio"(73), pero no es menos cierto que "ese santuario de la ontología tradicional que constituye el ser en cuanto ser"(74), no puede ser pensado en el plano de la objetivación, "no se puede concebir en función de las categorías de la lógica tradicional"(75), es decir, no puede reducirse a un proceso de disolución analítica(76). "La idea de una respuesta objetivamente válida a la cuestión ¿quién soy yo? o, en otros términos, ¿qué es lo que valgo?, encierra una contradicción. Se trata de un problema humanamente insoluble, que no tiene ni puede tener respuesta cierta"(77). En definitiva, el ser es misterio, no es un dato; y, por ello, está "más allá de todo juicio posible y de toda representación"(78), sin dejarse reducir "al esquema elemental y válido únicamente para las cosas"(79), cuyo "formalismo estéril desconoce lo que hay de irreducible en las situaciones y acciones humanas"(80). Por eso,

---

73. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.77).

74. ME, p.183.

75. ME, p.207.

76. ME, p.227.

77. ME, p.127.

78. Transcrito de PA en ME, p.117.

79. ME, p.119.

80. ME, p.123. Gabriel Marcel recalca repetidamente que, sin embargo, no se trata de estados de ánimo o de actitudes místicas subjetivas, indeterminadas, inefables, sino de una exigencia que supone un fundamento racional, del cual el filósofo debe examinar su valor.

la imagen objetiva debe sufrir una especie de corrección a partir de mi existencia, de la conciencia que tengo de mí mismo como existente; y esta "especie de corrección", - a lo que Marcel llamará "reflexión a la segunda potencia" o "reflexión segunda"-, ha de realizarse exclusivamente "en el seno del pensamiento, es decir, del conocimiento humano"(81), sin confundirse con la religión, aunque "tendremos que descubrir la articulación entre la investigación propiamente metafísica de lo que he llamado el ser en cuanto ser y la filosofía religiosa misma"(82). No obstante, reconoce:

"Creo sinceramente que hay y que debe haber una convergencia secreta entre filosofía y religión, pero también creo que el instrumento es completamente diferente en ambos casos. La religión no puede apoyarse, en efecto, más que en la fe. Por el contrario, creo que el instrumento de la filosofía es la reflexión. Y debo añadir que considero con cierta desconfianza aquellas doctrinas filosóficas que pretenden reposar sobre la intuición. No obstante, he intentado demostrar que la reflexión puede presentarse bajo dos formas diferentes y complementarias. La una es puramente analítica y reductora: se trata de la reflexión primaria. La otra es, por el contrario, recuperadora o, si se quiere, sintética, y es justamente la que se apoya sobre el ser, no sobre una intuición, sino sobre una seguridad que se confunde con lo que llamamos alma"(83).

---

81. ME., p.109.

82. ME., p.183; Asimismo, sobre distinción entre ciencia y religión, JM., p.52 y p.278.

83. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.35).

No cabe duda de que "une ontologie ainsi orientée est évidemment ouverte dans la direction d'une révélation"(84), sin llegar a la revelación propiamente dicha(85), aunque sin eliminar un fundamento racional, sin el cual no habría filosofía, sino autobiografía, itinerario personal o diario íntimo. Por eso, nada más contrario a la intención de Marcel que esa "larva de subjetivismo", de que ha venido siendo acusado por quienes no han penetrado en el seno de su reflexión existencial, o reflexión a la segunda potencia. "Toda la primera parte del Journal, -dice en Du Refus à l'Invocation-, es una reflexión sobre el acto de fe considerado en su pureza, sobre las condiciones que le permiten permanecer acto de fe, aun pensándose a sí mismo; al mismo tiempo es una tentativa en cierta manera desesperada de escapar al fideísmo y al subjetivismo bajo todas sus formas"(86).

Por lo tanto, no rechaza toda reflexión, sino sólo la que no apunta al ser(87), el "pensamiento en general", universalmente válido para todos, que es tanto como decir válido para nadie, racionalista, triádico, que hace del pensamiento conceptual "un alfabeto para poder deletrear el mundo como si fuera una urdimbre de ordenaciones y conexiones"(88), pero que deja escapar lo esencial: los ámbitos reales de intimidad de los entes. En una palabra, se rebela

---

84. EA., p. 174.

85. ME., p. 183.

86. Cito en castellano: Filosofía concreta, o.c., p. 168.

87. PA., p. 25 ("desembaraza al sujeto de situaciones como la esperanza, promesa, invocación...")

88. LERSCH, Ph.: El hombre en la actualidad. Madrid, Gredos, 1967, p. 30.

contra la supremacía del concepto, -sobre la base de la tradición racionalista-, que no tiene rostro, sino "sólo el perfil de una cosa, de un objeto, de una realidad inerte"(89). No es el concepto el órgano único de acceso a lo real. El conocimiento objetivo, -no se cansa de repetir-, es espectacular, unilateral, actúa sólo mediante conceptos, discursivamente, y los conceptos, atenidos a los perfiles espacio-temporales, se mueven en un clima distante, no comprometen al sujeto ni forman con él ámbitos de diálogo. Una filosofía de lo concreto, existencial, pretende situarse en el corazón de la existencia, que no es un dato, ni un objeto, no es una realidad ya hecha, sino vocación de ser, libertad situada, misterio en el que estamos comprometidos.

Si las ciencias se sitúan en una perspectiva objetivista y de abstracciones propias de un "pensamiento en general", la filosofía ha de ser conocimiento concreto y participativo. Pero, ¿qué instrumento cognoscitivo se hace necesario para mantener la especificidad del conocimiento filosófico sin recaer, en cambio, en la "objetivación" racionalista?. Desde luego, se responde Marcel, será reflexivo, pues "la conciencia puramente inmediata o la intuición no bastan". Tiene que ser una reflexión última que ponga límite al proceso infinito en que el racionalismo desemboca cuando se plantea el problema del ser en la esfera del sujeto. Por eso, acentúa Marcel que "la filosofía, en su finalidad esencial, no puede ser considerada más que como una cierta respuesta a una llamada"(90). Este será el empeño de la reflexión segunda.

89. LERSCH, Ph.: O.c., p., 32.

90. ST. (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.19).



#### 4.2. Reflexión de segundo grado

Si la filosofía estuvo tradicionalmente considerada como el esfuerzo del pensamiento humano por establecer un saber universal sobre el sentido último de la existencia, ¿ puede denominarse filosofía la actitud de Gabriel Marcel?. Por supuesto, Marcel se propuso, -decíamos-, pensar filosóficamente; no definir, - pues "toda definición amenaza con transformar la situación en un conjunto de relaciones objetivas, separada del ser que soy o de cualquier otro ser con el cual pueda identificarme por la imaginación o el sentimiento"(91)-, sino cercar la verdad, consciente de que "la verdad dentro del plano existencial no puede depender exclusivamente de procesos intelectuales"(92). Su anticartesianismo radical, - su meta física es la del "somos" por oposición al "yo pienso"(93)-, le lleva a resaltar la inadecuación entre la razón y la realidad. La verdad de la "razón pura" es sólo una pobre parcela de lo real, "un mísero recinto luminoso, -dirá Ortega-, sobre la infinita tiniebla de lo desconocido". ¿ pues la inagotable riqueza del ser queda al margen de la estructura rígida de la razón abstracta para articularse en la vida misma. Por eso, dirá Marcel: "Es una sinrazón oponer la reflexión a la vida. Ni la vida es pura espontaneidad incontrolada, ni la reflexión ha de ser fría y desapasionada", ya que "me parece esencial comprender que ella

=====

91. ME., pp.122-123.

92. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.144).

93. ME., p.187.

misma es también vida, un cierto modo de vida o, más profundamente, una forma mediante la cual la vida pasa de un nivel a otro"(94). En definitiva, la reflexión se articula en algo vivido, en la "experiencia tomada como una sólida presencia que debe sustentar todas nuestras afirmaciones"(95); de ahí, la necesidad de abrir caminos nuevos, de progresar en la creación de una nueva ontología,- abandonando a los "prestidigitadores de la metafísica"(96)-, que se abra a nuevos planteamientos de la contrapesación de lo racional y lo irracional. Ello será posible únicamente a "condición de trascender en forma radical las categorías biológicas"(97), para pensar con categorías inobjetivas. "Este contribuirá a mostrar,-dice Marcel, consciente del peligro que ello supone-, el carácter extraño y altamente desconcertante de las bases sobre las cuales intentaremos, bien que mal, edificar los rudimentos de una metafísica"(98).

---

94.ME.,pp.85,86; "este existencial indudable no puede ser otro que yo en tanto que estoy seguro de existir. El escepticismo relativo o mitigado consistiría en decir: puede ser que yo, que me pregunto por la existencia, no exista. Pero aquí tropezamos con lo que llamo el existente indudable"(ME.,p.83), también,ME.,p.84,87,etc.

95.ME.,pp.219,220.

96.ST (Filosofía para un tiempo de crisis,o.c.,p.161).

97.ME.,p.139; también Ortega, en su propia dirección, hablará de que el pensamiento no puede divorciarse de la vida; por el contrario, deben celebrar diariamente nuevas nupcias. La vida se hace pensamiento de sí misma sin dejar de ser vida; y, frente a la rigidez de la pura razón, afirmará que "la razón es una breve isla rodeada de irracionalidad"(O.C.,I,p.449).

98.ME.,p.189.

En definitiva, Marcel preconiza un saber, pero de otro género; un saber no exacto, en el que el sujeto, en vez de dominar al objeto, es sobrecogido por el misterio. El ser no es designable, -dirá Marcel-, sino que es un sobreentendido(99); "se trata de un impulso surgido de las profundidades que únicamente puede interpretarse como una llamada"(100). Pero la aproximación concreta al misterio ontológico no se realiza mediante ideas claras y distintas, impersonalmente comunicables, sino mediante actos personales; es decir, no se trata de girar en torno al ser, sino de sentirnos partícipes. Si se pasa de la participación al análisis reflexivo, se rompe la unidad, porque el pensamiento rígidamente conceptual disocia la unidad viviente. El hombre no siente, ve; no es, tiene; no participa, concibe; no vive, analiza (objetivación, técnica, ciencia, desencarnación). Por el contrario, la esfera del ser es la de lo metaproblemático, la del misterio, la de la indistinción de sujeto/objeto. Sólo que los términos "misterio ontológico" pueden degenerar en una especie de slogan pseudofilosófico, pues estamos expuestos al peligro de ver cómo las palabras y el pensamiento mismo, se marchitan, se corrompen, y es necesario un vigoroso esfuerzo de reflexión para reaccionar contra esa desagradable posibilidad(101).

---

99. ME., p.191.

100. ME., p.208.

101. ME., p.194. Marcel dirá que "hay que refugiarse en metáforas"(ME., 191) y recurrir a procedimientos no objetivos: comparaciones(RI., pp.64, 65, 71, 74, 115, 141, 161), analogía(RI., 119); ejemplos concretos(RI., p.116, ME., 103),

¿Cómo evitar el riesgo de volatizar este aspecto existencial al pretender hacerlo inteligible? Porque "de un modo general, hacer algo inteligible es conceptualizarlo. Pero aquí apenas puede operarse la conceptualización sin que se traicione sustancialmente aquello mismo que se intenta conceptualizar. Esto vale también para lo que he llamado la copertenencia del hombre y de su "Umwelt". Uno puede preguntarse si no debe evocársela simplemente por medios que en el fondo tienen más que ver con la poesía, o incluso eventualmente con la música, que con el pensamiento abstracto. O más exactamente, habría que decir que el pensamiento abstracto tiene como función ante todo reconocer su propia insuficiencia y por lo mismo preparar el camino a modalidades de pensamiento que lo sobrepasen sin negarlo"(102).

No cabe duda de que Gabriel Marcel cae, a veces, en la extremosidad de ciertas frases, de expresiones deliberadamente exageradas, de imprecisiones formales, como corresponde a una mente que libra una lucha dialéctica entre conceptos claudicantes o claudicados; pero su propósito es claro: quiere destacar con fuerza la insuficiencia del pensamiento abstracto, teórico, "general", unívoco, cuando la conciencia teórica no es más que una función entre muchas, puesto que es el hombre entero, toda su actividad la que debe pasar a ser reveladora; es decir, los conceptos

---

comprender por simpatía(RI.,pp.97,103,149), evocación (RI.,p.101,156); la forma dramática, que capta la realidad sin objetivarla; la música(ST.,p.67), etc.

102. ST.(Filosofía para un tiempo de crisis,o.c.,pp.66-67).

no son el fin del conocimiento, sino un instrumento, un "medium quo", -que decían los antiguos-, o signos vivientes de una presencia. De ahí que la reflexión aparezca como el esfuerzo por redescubrir aquello gracias a lo cual son posibles. Dicho de otro modo, la función del filósofo no es disolver en conceptos la realidad viva de la existencia, sino mostrarla irreductible a las expresiones que la manifiestan, sin agotarla. Esta toma de conciencia, reasumida de forma metódica, es el análisis reflexivo, llamado filosofía. A esa reflexión "vigilante", que se mantiene constantemente en contacto con la experiencia(103), y que obedece a una llamada surgida de lo profundo del ser(104), es a la que Marcel llama "reflexión segunda", reflexión crítica, de "segundo grado" o "a la segunda potencia".

Hasta perfilar el término, Gabriel Marcel ha recorrido un largo camino. En el Journal, sobre todo en la primera parte, ha descubierto sí lo que podríamos denominar, interpretando su pensamiento, una metafísica de la insuficiencia; es decir, la verdad que el término ser traduce no es comunicable como lo es la verdad científica. El 15 de diciembre de 1919 anota: "Parece que pensar el objeto es pensar algo para lo cual yo no cuento". El 22 de enero de 1919 había escrito: "Por su misma esencia, el objeto excluye todo misterio", porque "no hay misterio posible sino en el orden del tú"(105). Frente a las filosofías del ob-

---

103. SI (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.77).

104. ME., pp, 104, 138, 208.

105. En nota de 1925 dice: "No estoy absolutamente seguro del valor de este razonamiento".

jeto, envueltas en el "fetiche" del razonamiento matemático, advierte que para un "pensamiento en general" las auténticas cuestiones ni siquiera pueden plantearse(106). "Una participación real no se deja traducir al lenguaje objetivo"(107), pues "está más allá de lo que se ve, está ligada al ser"(108), y es imposible participar con todo nuestro ser en una empresa, o aun en una aventura, sin experimentar en cierta medida el sentimiento de ser arrastrado. Dicho en otros términos, no se pueden "transferir determinaciones y categorías válidas ante todo para el mundo de los objetos a un dominio que no las admite"(109). Este reconocimiento de lo metaproblemático no es una "démision de la pensée", sino una participación en el ser que nos ilumina"(110).

¿Se trata, tal vez, de una intuición? El término le da miedo; le parece inexacto en un principio, pero no encuentra otro en sus primeras reflexiones del Journal: "Pero la reflexión misma, al reflexionarse, concibe su nulidad; se destruye, es el acto libre -acto desde el cual sin duda la reflexión corre el riesgo de renacer para negarlo reflexivamente, pero que subsiste como trascendente a lo que le precede y a lo que le sigue y que aclara con una luz repentina el nada de su génesis y de su posteri-

---

106. JM., p.80.

107. ME., p.104.

108. ME., p.104.

109. JM., p.281.

dad; descubre que existe efectivamente, en el sentido de ser, puesto que el acto mismo mediante el cual la reflexión le negará, será aún la negación de sí mismo, será, si cabe, él mismo con otro signo, pero él mismo aún. Concedo que aquí se hable de intuición, si se quiere"(110). Al día siguiente (11 de febrero de 1918) insiste: "La reflexión sobre la fe que para ella misma se pone necesariamente como distinta de la fe, se suprime en el acto libre. Pero entonces, ¿no iremos a dar en la contradicción absoluta? Si la reflexión sobre la fe se destruye a sí misma, ¿cómo puede la fe seguir siendo pensamiento? No cabe duda de que la reflexión no se ha aniquilado pura y simplemente; se ha convertido en lo que hemos denominado pensamiento intuitivo (término por lo demás peligroso)"(111). Años después (7 de octubre de 1932) adjetiva el término como intuición reflexiva. En el II Journal (Etre et Avoir) aludirá a este pensamiento intuitivo: "Je me demandais en pensant à tout cela si mon instrument de pensée ne serait pas une intuition réflexive dont il faudrait préciser la nature"(112); pero "l'expression intuition réflexive n'est certes pas heureuse. Mais voici ce que je veux dire. Il me semble que je suis tenu d'admettre que je suis -disons à un certain niveau de moi-même- en face de l'Etre; en un sens je le vois- en un autre je ne puis dire que je le vois puisque je ne saisis pas comme voyant. Cette intuition ne se réfléchit pas et

---

110. JM., p.76.

111. JM., p.78

112. EA., p.141.

ne peut pas se réfléchir directement. Mais elle illumine en se retournant sur lui tout un monde de pensées qu'elle transcende"(113).

Gabriel Marcel, en constantes y repetidas aproximaciones, va perfilando su concepción dialógica y participativa del misterio ontológico: "Tout paraît, -escribe todavía, refiriéndose a la esencia del misterio-, se passer ici comme si je me trouvais bénéficier d'une intuition que je possède sans savoir immédiatement que je la possède, d'une intuition qui ne saurait être, à proprement parler, pour soi, mais ne saisit elle-même qu'à travers les modes d'expérience sur lesquels elle se réfléchit et qu'elle illumine par cette réflexion même"(114). Asimismo, en Position et Approches... emplea habitualmente el término intuition(115). En sus últimos escritos, -tal vez por la tergiversación de su pensamiento de parte de los críticos, que le tachaban de "irracionalista" cercano al "vitalismo" de Klages-, se mostrará abiertamente hostil a "la famosa intuición en la que no creo"(116), o admitirá a lo sumo "una intuición ofuscada u obturada por el pensamiento discursivo y, principalmente, por el pensamiento técnico"(117), e, incluso, llegará a ser felicitado por el profesor Sandoz por "lo que usted ha di-

---

113. EA., pp.141-142.

114. EA., pp.170-171.

115. "S'il est possible de parler ici d'une intuition, c'est une intuition qui n'est pas et ne peut pas être donné comme telle"(PA., p.275).

116. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.78).

117. Idem: p.78.



cho sobre la ausencia de intuición del ser"(118).

Sin embargo, en Etre et Avoir, utiliza ya el término "réflexion à la seconde puissance"(119) como método e instrumento filosófico. Antes, en el Journal había dicho: "Me parece que la participación se pone en lo que yo quisiera llamar segunda potencia, es decir, la participación en el mediador absoluto"(120); pero no estaba satisfecho de aquél vocabulario. En Etre et Avoir ya tiene perfilado el término: "La démarche métaphysique essentielle consisterait dès lors en une réflexion sur cette réflexion, en une réflexion à la seconde puissance, par laquelle la pensée se tend vers la récupération d'une intuition qui se perd au contraire en quelque façon dans la mesure où elle s'exerce"(121). Un poco después, en Du Refus à l'Invocation, insistirá: "Me interesa observar de paso que esta reflexión de segundo grado o a la segunda potencia, esta reflexión que se ejerce so-

---

118. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.109).

119. EA., 171.

120. JM., p.80.

121. EA., p. 171, y p.175: "La preuve ne pourra consister qu'en une réflexion secondaire du type que j'ai défini: réflexion reconstructrice venant se greffer sur une réflexion critique, une réflexion qui est une récupération, mais cela dans la mesure où elle demeure tributaire de ce que j'ai appelé une intuition aveuglée. Il est évident que l'appréhension du mystère ontologique comme métaproblématique est le ressort de cette réflexion récupératrice. Mais remarquons bien qu'il s'agit ici d'un mouvement réflexe de l'esprit, et non point d'un processus heuristique". Asimismo, en EA., p.182.

bre una reflexión inicial es, a mis ojos, la filosofía misma, en su esfuerzo específico de restaurar lo concreto más allá de las determinaciones desunidas o desarticuladas del pensamiento abstracto"(122). Siguiendo las huellas de Bergson, primero, y de Blondel, después, afirmaré Marcel que la reflexión filosófica debe consistir en un pensamiento abierto y no cerrado, en "une pensée pensante", a fin de no cortar el "cordón umbilical" con la "pensée pensée". Mantengámonos siempre en contacto con lo concreto, dirá: "Los que se han puesto en contacto con algunos de mis escritos saben que el trabajo filosófico, tal como yo lo concibo, reside, ante todo, en la profundización de determinadas situaciones espirituales, a las que primeramente se trata de delimitar y observar lo más exactamente posible, y sobre las cuales se ejerce la reflexión de manera que las renueve para nuestra mirada interior"(123).

Esta reflexión liberadora, recuperadora, es la "reflexión propiamente metafísica", y lleva consigo una catarsis, porque es apertura iluminadora: se manifiesta en el ritmo propio del pensar interior, que es el recogimiento. "La esencia de lo ontológico, dice, no puede más que ser atestado"(124).

Por la reflexión de segundo grado recuperamos los aspectos esenciales de la realidad, que escapan al pensamiento abstracto, racionalista. "Si la reflexión primaria, -afirma en Le Mystère de l'Être-, tiende a desintere-

---

122. RI., p. 33.

123. RI., p. 137.

124. EA., p. 143.

sarse radicalmente del hecho de que ese cuerpo es mío, recuerda ~~exáctamente~~ que tiene las mismas propiedades, está sujeto a las mismas leyes, destinado a la misma destrucción que los otros cuerpos...;hablando objetivamente, por esencia, carece de privilegios...¿Cómo procederá la reflexión segunda?.Evidentemente puede ejercerse sobre los datos de la reflexión primaria para restaurar una especie de unidad con los elementos separados. Pero aún en este esfuerzo de unificación, es reflexión primaria en cuanto pertenece prisionera de las oposiciones que antes había instituído, en lugar de poner en cuestión su validez última. Todo se aclara en la perspectiva siguiente: si nos mantenemos dentro de los cuadros de una lógica tradicional, fiel a la distinción secular entre sujeto y predicado, tendremos que considerar que el alma y el cuerpo son dos cosas distintas entre las cuales debe existir una relación determinada, susceptible de expresarse abstractamente, o bien como si el cuerpo fuese una cosa y lo que llamamos impropriamente alma su predicado, o bien a la inversa".(Pero)"no tendría sentido declararme idéntico al cuerpo que los otros ven, que los otros pueden tocar, y que para mí es otro, en tanto que puedo asimilarlo a cualquier otro, en una palabra: el cuerpo-objeto...asimilable a un mundo de cosas y de abstracciones que la encarnación trasciende inevitablemente."Es decir),"mi cuerpo, en tanto mío, se me presenta primariamente como sentido; yo no soy mi cuerpo sino en tanto soy un ser que siente...¿No deberíamos concluir, por tanto, que sentir no es en realidad una función, que no hay un instrumento para sentir, y que la expresión "media-

ción simpática" designa justamente esa no instrumentalidad del sentir?. Todo esto nos obliga a preguntarnos por la naturaleza esencial del sentir, esto es, criticar su representación corriente, previa a toda reflexión filosófica"(125).

Si me he servido de esta larguísima cita de Marcel, tomada de la quinta lección, - titulada precisamente Reflexión primaria y reflexión secundaria-, de sus "Gifford lectures" en la universidad de Aberdeen, es porque refleja ya un pensamiento clarificado. La reflexión primera pertenece al mundo de la objetividad, por eso, disocia, separa al sujeto de su objeto, es propia del mundo de las ciencias, - estadio de relaciones triádicas y no diádicas-, que preguntan por el ¿qué es? y no por el ¿quién eres?(126), desnaturaliza la singularidad. En una palabra, es reductora. En ella no cabe la participación. En cambio, la reflexión segunda ve la limitación del modo de enfocar los problemas, - alma/cuerpo, amor, sacrificio, fe, etc.-, en el nivel de la reflexión primera, adopta una actitud crítica, orientada a descubrir su inadecuación, su carácter parcial y engañoso, a fin de recuperar aquella unidad perdida de la experiencia mediante la inmediatez participativa. ¿Es mera rectificación

---

125. ME., pp. 85, 86, 90, 91, 92-93 (cito edición castellana).

126. G. Marcel habla del distinto modo de preguntar ante una flor. El botánico se pregunta: ¿Qué es esta flor?, ¿a qué familia pertenece? ¿qué caracteres comunes presenta con otras flores... La pregunta ¿qué es?, apunta siempre a lo designable e implica un orden de relaciones triádicas, propio del mundo óptico, espectacular.. "Pero de ese modo nos evadimos de la región del ser"

de la reflexión primera? No. ¿Es una prolongación simplemente de aquella? Tampoco, puesto que la filosofía no es mero avance de la ciencia, sino que con la filosofía aparece un nuevo género de inteligibilidad y, por lo mismo, una teoría del conocimiento. Conocer no es mera apropiación de objetos exteriores que nos permite acrecentar el depósito de las ideas, sino diafanización, clarificación, transparencia del ser al pensamiento en el que está presente. El esfuerzo filosófico, en una palabra, se convierte en una purificación, en una ascesis(127): Se trata de reconocer una realidad "irre-cusable", que más que proferirla "la soy"; y el "acto por el cual nos orientamos hacia la presencia,—"cierta plenitud vivida"—, es esencialmente diferente de aquel por medio del cual aprehendemos un objeto"(128), pues la presencia únicamente puede aceptarse o rechazarse"(129).

---

propiamente dicho, y todo lo que aprenderemos es lo que puede decirse de la flor omitiendo justamente la singularidad de su ser, lo que ha llamado mi atención, en otras palabras: lo que me ha hablado"(ME., pp.189-190).

127."La reflexión segunda no es más que una especie de transformación interior"(ME., p.102). Gabriel Marcel repite en varias ocasiones la definición que A. Forest da del conocimiento: "Conocimiento es un consentir al ser", que él interpreta diciendo que todo conocimiento es más bien un reconocimiento, el descubrimiento de una afirmación que yo soy; por eso, el consentimiento constituye la prueba de la plenitud del existir: "Una filosofía que rehúsa tomar a su cargo la exigencia ontológica...es posible, pero mutila la vida espiritual en su raíz más honda"(PA., pp.262,263).

128.ME., p.169.

129.ME., idem.

### 5. Ontología de la invocación

La reflexión segunda o a la segunda potencia también se sirve de mediaciones conceptuales,- "de un modo general hacer algo inteligible es conceptualizarlo"(130)-, pues, de lo contrario, no habría filosofía. Sólo que no materializa los conceptos, como hace la reflexión primera, ni los abstrae de la existencia; no traduce en términos de tener lo que es un modo de ser: "Se obedece a una llamada surgida de lo profundo del ser, pero sería arbitrario suponer que esta llamada fue consciente en su articulación o que encontró palabras adecuadas para formularse"(131). La insistencia de Marcel en la creación artística y "en todas esas experiencias que hasta estos últimos años el filósofo juzgaba indignas de ser tomadas en consideración"(132), obedece ciertamente a lo difícil que resulta expresar en lenguaje racional las sutiles relaciones que traduce la palabra experiencia o el término participación. ¿Puedo pensar el amor, la libertad, el conocimiento, el ser? ¿Cómo puedo pensar la participación? Y una en-

---

130. ST (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.66).

131. ME, p.139.

132. RI, p.p.106; creo que no se ha estudiado aún lo suficiente el valor de la experiencia artística en el pensamiento marceliano; en una conferencia (21 de enero de 1937) por título Apreciaciones fenomenológicas sobre el ser en situación, - inserta en RI-, pronunciada en el "Groupe d'études philosophiques et scientifiques pour l'examen des tendances nouvelles", apuntaba ideas muy valiosas al respecto: "El artista se aparece a sí mismo alimentado por aquello mismo que intenta encarnar; así en él se realiza en definitiva la identificación del recibir y del dar".

bargo, el discurso filosófico se justifica porque es un "hablar para todos". El mismo lo reconoce: "Tengo que pensar no solamente para mí, sino para nosotros, es decir, para todos aquellos que pueden encontrarse con este pensamiento que es el mío"(133).

Pero, ¿es ello posible? ¿Se puede llegar a una ontología de valor universal a partir de una reflexión sobre la subjetividad? El problema le sale, una y muchas veces, al paso a Gabriel Marcel: "¿No corro el riesgo, -podría preguntárseme- de desconocer que filosofar es, ante todo, pensar "sub specie aeterni"? (Y ello) "puede significar que cada uno debe prescindir de la experiencia inevitablemente singular que le es suya, y trasladarse a una especie de estratosfera mental"(134). ¿Se trata, -vuelve a preguntarse más adelante-, de una "intuición inefable", que en última instancia amenaza con reducirse a una simple disposición sentimental"(135); y, si no es una afirmación inefable, ¿no será un deseo que erróneamente se toma por una comprobación? Pero, ¿qué es comprobar? Sólo puedo comprobar, -se responde-, un hecho, nada más que un hecho, y un hecho es algo que se me da. Pero, por definición, "es evidente que lo que llamaré el nexo intersubjetivo no puede dárseme, puesto que de alguna manera estoy implicado en él; el nexo intersubjetivo de ninguna manera puede comprobarse; sólo puede reconocerse"(136). Y, aunque, ciertamente, ese reconocimiento seguramente

---

133. ME., p.184.

134. ME., p.185.

135. ME., p.186.

136. ME., p.187.

debe poder traducirse en una afirmación enunciable, debemos andar con cuidado, pues esta afirmación presentará un carácter singular: el de ser como la raíz de toda afirmación enunciable. De buen grado diría que es la raíz misteriosa del lenguaje"(137).

Todavía, se ve obligado a insistir: "La exigencia ontológica, ¿no podría ser una especie de estado afectivo al que el filósofo no tiene derecho de asignar un estado metafísico?, ¿no será simplemente algo análogo a la melancólica nostalgia que experimentamos a veces al evocar lo que pudo ser la vida en el tiempo de las diligencias y de las lámparas de aceite? ¿No estamos sencillamente en el orden de las preferencias, en un orden en el que los enunciados son de este tipo "me gusta o me disgusta que"? ¿Todas estas apreciaciones o depreciaciones no resultan de algo que no es más que un ideal, el deseo de una sensibilidad incurablemente romántica?... Esta vez pareciera que hemos sido arrastrados hacia el dominio de la pura subjetividad. Pero ahora es el momento de ejercitar la reflexión segunda"(138).

Y la reflexión segunda es, ante todo, dialéctica negativa. Pone en claro que los conceptos manipulan lo real; es decir, advierte la inadecuación de todo pensamiento y de todo lenguaje. Por otra parte, la reflexión segunda manifiesta que la pregunta ontológica, al ponerse como metaproblemática, cambia de signo, porque afirmar

---

137. ME., p. 188.

138. ME., pp. 210, 211, 212, 215.



lo metaproblemático es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo que no puedo dudar sin contradicción. Estamos aquí, afirma Marcel, en una zona donde no es posible disociar la idea misma y el índice de certeza que hay allí; y, en este sentido, es otra cosa y más que una idea. Es decir, la filosofía deja de ser teoría sobre la participación para convertirse en participar active(139): "Cette intuition vers laquelle nous guide la réflexion au seconde degré aboutit à nous faire reconnaître notre participation à l'être, elle nous découvre la réalité d'un métaproblématique qui n'est pas au-dessus de nous mais en nous"(140). De esta manera, el plano de la constatación (verificación) es superado por el plano de la Invocación. ¿No podría carecer de objeto real nuestra llamada y perderse sin respuesta en la noche?. Plantear así la cuestión es desnaturalizarla. No tendría sentido la Absoluta Invocación, ni sería posible, sin la íntima presencia del Invocado en el mismo invocante. La participación misma, que se realiza en el seno de la experiencia vivida, y no el pensamiento abstracto, constítuye la garantía de la no ilusión del misterio ontológico, que, en el fondo, no es otra cosa que pensar la primacía del ser en relación con el conocimiento: "la formule ici c'est: Je l'affirme parce que cela est"(141).

---

139. ME., p. 86.

140. Este texto clave de EA. encuentra un antecedente en Le Chemin de Crête. Ariadna no se ha abierto a otra dimensión del mundo: "Il ne leur a pas été donné de s'élever à cette connaissance seconde qui comprend en soi la connaissance normale mais la dépasse"(p. 127). La idea de participación estaba ya implícita en JM., La Grâce y Le Palais de Sable.

141. EA., p. 203.

"Pero entonces, -escribe Marcel-, no puedo afirma-r, reencontrar o restaurar esta participación que es mi presencia en el mundo más que resistiendo a la tentación de negarla, es decir, de afirmarme como entidad separada. Me diréis: "No hay que emplear aquí el término tentación. Si vuestro argumento es válido, la opción no nos es permitida. ¿Puede haber elección entre lo que es razonable y que tiene un sentido y lo que es absurdo?". Precisamente sí; la esencia del absurdo, para un ser construido como yo lo estoy, es poder ser preferido, a condición en general de no ser reconocido como tal. La reflexión de segundo grado, la reflexión filosófica no es más que para y por la libertad; nada exterior a mí puede obligarme..."(142).

Este texto clarividente de Gabriel Marcel pone de manifiesto que el paso de la reflexión primera a la reflexión segunda se realiza por una opción libre, por un compromiso personal: Estoy en libertad de elevarme al plano ontológico o de quedarme en el de lo puramente objetivo(143). Opción, elección, invitación, son términos frecuentes en el vocabulario marceliano para afirmar que la verdadera filosofía es siempre una filosofía de la libertad: "La situación se presenta como una invitación al sujeto, y ésta se le ofrece para ser superada"(144).

---

142. RI (cito texto castellano de Filosofía concreta, o.c., pp.33-34).

143. RI, idem, p.34; ST, p.19 y 25.

144. ST. (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.142); también, p.175, 176; ME, p.208, 137, etc.

## Capítulo VII

### DE LA DIALECTICA A LA INVOCACION

=====

Si el misterio consiste en el hecho de que me inserto en algo que me trasciende infinitamente,- "tout être individuel en tant que clos (bien qu'infini), symbole où expression du mystère ontologique"(1)-, ¿se puede afirmar sin más que la exigencia de ser coincide con la exigencia de Dios?(2). Gabriel Marcel piensa que está ya en disposición de interrogarse sobre las condiciones que hacen posible, sin llegar a la revelación propiamente dicha, enunciar alguna afirmación sobre lo que Dios es o, al menos, sobre lo que no es ni puede ser(3). En otras palabras, "¿podemos pasar a alguna conclusión que se refiera al ser por excelencia?"(4).

---

1. EA., p.148.

2. ME., p.183. "Podríamos decir que la exigencia de Dios no es otra cosa que la exigencia de trascendencia descubriendo su auténtico rostro"(ME., p.183).

3. ME., p.183. Las referencias marcelianas a la tradición, según la cual el hombre no llegará nunca a saber plenamente qué es Dios, pero sí tendrá una seguridad para decir qué no es, son constantes.

4. ME., p.207; ser es participar en lo que es eterno, dirá; y ello, porque el apetito de ser, la exigencia de ser, impulsa al hombre a la búsqueda y al encuentro. La indigencia lleva al hombre más allá del hecho de su existir, revelando con ello su apertura originaria.

Y empieza por reconocer que "llevaríamos todas las de perder, si quisiéramos concebir al ser en función de las categorías de la lógica tradicional"(5), puesto que el ser, tomado en el sentido pleno de la palabra, no puede, en ningún caso, ser tratado como un dato: "L'être comme principe d'inexhaustibilité"... "L'être comme résistance à la dissolution critique"(6).

1.- No hablar de Dios con el lenguaje de la ciencia

No es posible pensar a Dios en la categoría de la objetividad. "Comprender objetivamente es usar categorías que no son de nadie"(7), y "pensar el objeto es pensar algo para lo cual yo no cuento"(8). Si el ser se define para mí "como lo que no se deja disolver por la dialéctica de la experiencia"(9), la objetivación es, por el contrario, la ruptura de toda participación. Así pues, poner a Dios en el ámbito de lo objetivo, es situarlo en la categoría del tener, - como teniendo(10)-, pensarlo por vía de caracterización; porque existe un

---

5. ME., p. 207.

6. EA., p. 148.

7. JM., p. 229.

8. JM., p. 226.

9. JM., p. 183.

10. JM., p. 224; EA., p. 122, 245, 252; RI., pp. 49-50; "impossibilité de penser Dieu selon le mode de l'avoir, comme ayant. En ce sens toute doctrine des attributs tendrait inévitablement à nous égarer; le "ego sum qui sum" de l'Écriture serait vraiment, ontologiquement parlant, la formule la plus adéquate"(EA., p. 213).

paralelismo entre objetivación y predicación. De aquello que pueden predicarse cualidades, es caracterizable:

"Las cuestiones a las cuales puedo contestar son exclusivamente las que versan sobre un informe que yo estoy en condiciones de dar (aunque fuera sobre mí mismo) Ejemplo: ¿cuál es la capital de Afganistán? ¿le gustan a usted los frijoles?. Pero cuanto más se trate de lo que yo soy como totalidad (y no de lo que tengo) tanto más pierden todo su significado la respuesta y la pregunta misma; por ejemplo, ¿es usted virtuoso?, asimismo: ¿es usted valiente?. He aquí por qué en el fondo la pregunta ¿cree usted en Dios?, no tiene ningún sentido"(11).

Caracterizar es calificar, enumerar, inventariar. El objeto es caracterizable, porque "la caractérisation consiste en une énumération de propriétés qu'on place les unes à côté des autres, c'est donc une opération absolument extérieure, trompeuse, et qui en tout cas ne nous permet en aucune façon de pénétrer à l'intérieur de la réalité que nous prétendons caractériser...La caractérisation implique une certaine position de moi-même en face de l'autre, et, dirai-je, d'une sorte d'absence radi-

---

11. JM., p.156 (cito edición castellana); en nota de 1924 decía: "en la medida en que la creencia en Dios es real, es una manera de ser, una modificación ontológica, no tiene ningún sentido". "Hay que dissociar la existencia de la objetividad", anotará en su Journal(p.305), pues sería "preciso reconocer claramente el paso de la existencia a la presencia"(JM,p.307).

cale ou de coupure entre les deux"(12).

Caracterizar,- función propia del saber científico-,  
es inventariar:

"El dato se presentará siempre a nosotros como de  
derecho inventariable, como algo de lo que por un  
procedimiento cualquiera se debe poder llegar a  
hacer el cómputo; sin duda late aquí la idea implí-  
cita de que este compuesto ha debido constituirse  
él mismo por vía de adición y de yuxtaposición, y  
que yo debo poder reproducir en idea el proceso  
por el cual esa adición o esa yuxtaposición se efec-  
tuaron de hecho"(13).

Pues bien, Dios,-dice Marcel-, es incaracterizable,  
porque cualquier atributo, por unívoco y limitado, no  
puede ser atribuido más que a realidades finitas. Cual-  
quier saber científico desnaturalizaría la realidad de  
Dios al reducirlo a sus predicados. Un Dios conceptua-  
lizado, rebajado a objeto de nuestras representaciones,  
creado por la razón humana para buscar una explicación  
última a la realidad, no pasa de ser una abstracción  
sin contenido real alguno. "Yo he pensado siempre,-  
escribe en RI-, que los atributos de Dios tal cual los  
define la teología racional,-simplicidad, inalterabili-

---

12. EA.,p.245.

13. RI.,p.96; "L'inventariable est le lieu du désespoir..  
Mais l'être transcende tout inventaire"(EA.,p.148);  
"ce principe d'inexhaustibilité n'est lui-même ni un  
caractère ni une série de caractères"(EA.,p.148).

lidad, etc-, no adquieren para nosotros valor alguno mientras no logremos reconocer en ellos los caracteres de un tú que podemos tratar como un "lui" sin desnaturalizarlo, sin reducirlo a nuestra humana y derisoria estatura"(14).

La realidad de Dios no es la de un objeto de experiencia empírica. En este sentido, dice, "negar la existencia de Dios, sería decir que no se manifiesta empíricamente"(15), y "la negación de la existencia de Dios se convierte así en la afirmación de la potencia de Dios como trascendente con respecto a todo posible empírico", o, en otros términos, "tenemos que pensar a Dios como trascendente a toda determinación sea la que fuere"(16). De manera que aparece muy clara la relación entre el hecho de que "no tiene sentido decir que Dios existe y la imposibilidad de atribuirle caracteres, de convertirlo en él"(17). Es decir, Dios es el inverificable absoluto o "lo absolutamente inverificable"(18), puesto que "es verificable todo lo que es de la índole del él ; es inverificable (es decir, trasciende a toda verificación) lo que no comporta más que una relación diádica", y es que "la verificación supone

---

14. RI., p. 53.

15. JM., p. 40, 42,

16. JM., p. 43, y sigue: ¿Llegaremos, pues, al uno alejandrino? Yo creo que es preciso reconocer lo que es absolutamente verdadero en Plotino: La idea de que Dios no es verdaderamente para nosotros sino en tanto que participamos de él".

17. JM., p. 159.

18. JM., p. 38.

la posibilidad de substituciones an número indefinido, substituciones que por el contrario, no son concebibles cuando yo estoy en presencia de un tú. Esto es capital"(19).

## 2.- El Dios de la Teodicea

Si Dios es, -"es la realidad"-, lo será en tanto que no sea tratado como él. "Desde el momento en que se trata a Dios como un Eso metafísico sobre el cual se formulan juicios de los cuales se pretende que concuerden entre sí, es el caos...Dios no puede pensarse como Eso"(20). En tanto en cuanto las teodiceas se han empeñado en explicar, - y "esto es un desconocimiento absoluto de la cuestión misma, pues no estamos ante una hipótesis(21)-, a Dios, deben ser condenadas. Una teodicea, -dice Marcel--, implica necesariamente un juicio, es un juicio, es una justificación. Ahora bien, Dios no puede ser justificado"(22). De hecho, juzgar es clasificar. "Juzgar exactamente a un individuo es clasificarlo correctamente", pues "el juicio versa esencialmente sobre un él, sobre algo que se supone catego-

---

19. JM., p.158, nota. "Toute spécification présuppose au moins la possibilité d'un tel dénombrement, d'un tel inventaire. Mais d'autre part il me semble que l'être auquel va la croyance transcende tout inventaire possible"(EA., p.178).

20. JM., pp.255-256.

21. JM., p.53; "Dios no puede ser un él para mí, porque no hay indagación posible sobre su modo de obrar"(JM., 278)

22. JM., p.71.



rizable independientemente de toda respuesta"(23). Pero un pensamiento que justifica es el que todavía no se ha elevado al amor y a la fe que pretende trascender al espíritu(la creencia)"(24).

En este punto, Marcel recurre a un análisis fenomenológico sobre el amor, para decir que "el ser a quien yo amo no tiene cualidades para mí, lo tomo como totalidad y, por eso, es refractario a la predicación"(25). Por contra, "cuando hablo con alguien por quien no siento nada que se parezca al amor, se me aparece como susceptible de proporcionarme cierto conjunto de contestaciones a preguntas que versan sobre él(¿cómo se llama?, ¿dónde y cuándo nació?, etc.). Si se quiere, él mismo es un cuestionario llenado. Cuanto más amo a un ser, cuanto más participo en su vida, tanto más ese modo de pensar, revela ser inadecuado. El está más allá de todas esas preguntas que me parecen insignificantes, absolutamente exteriores"(26). En definitiva, "aquél

---

23. JM., p.165; "L'ordre de l'avoir est l'ordre même de la prédication ou encore du caractérisable. Mais le problème métaphysique qui se posera ici sera de savoir dans quelle mesure une réalité authentique, une réalité en tant que telle se prête à être caractérisée (EA., p.219).

24. JM., p.71.

25. JM., p.161.

26. JM., p.161. Dios no pasaría de ser "comme une espèce de garde-meubles"(EA., p.97) y "l'idée de chose parfaite, c'est-à-dire achevée, accomplie, étant essentiellement incompatible avec l'idée d'être infini"(EA., p.91).

para quien yo soy un tú va infinitamente más allá de esos juicios, aun adhiriéndose a ellos; al amarme, me abre una especie de crédito"(27).

La teodicea, porque ha tratado lo trascendente como una cosa, y no como el absoluto tú en el corazón de una comunión, ha caído en la idolatría(28), ha hecho de Dios una imagen degradada(29) es, en una palabra, el ateísmo(30); porque "toda idea que yo me forme de él no es más que una expresión abstracta, una intelectualización de esa presencia; he ahí lo que he de tener presente siempre que pretenda manipular esas ideas, de lo contrario, ellas terminarían desnaturalizándose entre mis manos sacrílegas"(31).

He aquí el falso Dios de la teodicea, repite frecuentemente Marcel. Dios no es problema abordable mediante el análisis conceptual, concepción que tiene sus raíces en las primeras investigaciones teológicas de los Padres de la Iglesia. La razón intenta obtener un conocimiento intelectual, un saber sobre Dios, que asimila a un objeto puesto ante ella, exterior, distante y distinto de ella, al que quiere encerrar en las redes de los conceptos. Y ahí está el sacrilegio.

---

27. JM., p.219.

28. EA., pp.196-197

29. RI., p.245, 188.

30. La frase se la toma G.Marcel a L.Brunschvicg: JM., 71.

31. "Toute idée que je me forme de lui n'est qu'une expression abstraite, une intellectualisation de cette présence; et c'est ce dont je dois toujours me souvenir lorsque je cherche à manipuler ces idées, sans quoi elles achèvent de se dénaturer elles-mêmes entre mes mains sacrilèges"(EA., p.248).

Hasta la expresión misma de problema de Dios es "sans nul doute contradictoire et même sacrilège"(32); es pensarlo a partir de los objetos del mundo y en continuidad con los mismos. Es decir, el resultado de situar a Dios en el ámbito del problema, - de las explicaciones, de las causas y de las leyes-, consistió en proponer el acceso a lo trascendente como término de un proceso que toma su inicio del mundo y del hombre, para terminar diciendo, -en palabras de Kierkegaard(33)-, que es el "superlativo del hombre", o el perfecto ingeniero de este mundo, - según la Ilustración-, que puede funcionar sin él. Había, en el fondo, una inmanentización de Dios, en cuanto que se le seguía pensando con las mismas categorías "objetivistas", mundanas. La crítica kantiana de la metafísica como ciencia es un intento de acabar con todo pensar objetivista: Dios, como realidad metafísica, no puede ser objeto del conocimiento teórico humano, puesto que éste se limita y refiere siempre a los objetos de una posible experiencia del hombre(34). Dios, como realidad objetiva

---

32. EA., p.176.

33. Pap., 9, A, 316.

34. KLEIBER, M.: Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant, en "Procés de l'objectivité de Dieu". Paris, 1969, pp.7-35; Gollwitzer y Dumas remiten a Kant como a la fuente de donde arrancaron la mayor parte de las críticas actuales en Teología sobre el objetivismo de Dios (cf. Procés de l'objectivité de Dieu, o.c y DUMAS, A, De l'objectivité de Dieu. "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse", 46, 1966, pp.309-322).

en sí, es mera ilusión.

Pues bien, la afirmación marceliana es clara: No se puede hablar de Dios con el lenguaje de la ciencia. No se puede deducir a Dios como un contenido objetivo cualquiera partiendo de determinados presupuestos y mediante una serie de conclusiones lógicas. Kierkegaard había dicho ya que, frente a "los caballeros fabulosos del conocimiento, - los hegelianos-, que quieren escalar el cielo a fuerza de silogismos, asegurándose mediaciones en cada piso"(35); hay que convenir en que "Dios está presente en la esfera de lo inverosímil, de la paradoja. Para encontrarle, hay que apartarse de la oferta de la razón. Entre ambas esferas existe una ruptura que les hace ser heterogéneas. No se puede utilizar ninguna mediación, ningún climax o escalera, pues hay una diferencia de naturaleza, no de grado"(36).

Cuando hablamos de Dios en términos "cosistas", "objetivistas", no es de Dios de quien hablamos, dice Marcel(37), tomando una vieja idea del Pseudo-Dionisio(38)

---

35. Pap.2,A, 335.

36. El sistemático (pensador, político, sabio, filósofo o doctrinario) cree que puede decirlo todo y niega lo indecible. Todo lo reduce a la inmanencia mundana. En el "medium" imaginario de la abstracción, Dios no existe. Es. (Kierkegaard: Paper.2,A,140; Pap.7,A,139).

37. JM., pp.162,260; RI., p.49.

38. De Divinis Nominibus, c.7, lect.4; aquí habla el Pseudo-Dionisio de la Presencia que aparece como ausencia. Nicolás de Cusa hablará después del "Deus ignotus" y Blas Pascal del "vere tu es Deus absconditus" (Pensées et opuscules; ed. Brunschvicg, 751).

y que ha constituido la "auténtica" línea de la tradición cristiana con arranque en san Pablo, continuando en San Bernardo de Claraval,- quien inspira a Lutero y a Kierkegaard-, pasando por los monjes de la Abadía de San Víctor, para terminar en los reformadores, en Blas Pascal, y reapareciendo en Karl Barth y sus seguidores: Bultmann, Culmann, Tillich, etc.(39). Pero, frente a la "auténtica" tradición cristiana se alzó la "otra tradición", nacida entre los Padres griegos,- San Justino, San Clemente de Alejandría, etc.-, y cuya expresión más acabada es el tomismo. Se puede llegar al cristianismo,- propugnaban-, a través de la filosofía. Sin embargo,-afirma Marcel-, "la théologie à laquelle la philosophie nous conduit est essentiellement négative"(40).

---

39. San Bernardo de Claraval decía: "Esto es lo sorprendente: que nadie puede buscarte sino el que antes te ha encontrado" (De diligendo Deo liber seu tractatus, cap.VII(PL 182,987); Nicolás de Cusa insistía en el Absoluto o Dios como presupuesto de su conocimiento en el hombre (De Conjecturis, I,n.24). Pascal, casi transcribiendo al pie de la letra, las palabras de San Bernardo, proclamaba: "Tú no me buscarías, si ya no me hubieses encontrado" (Pensées et opuscules, frag.553); Bultmann: "Cualquier reducción al nivel de un objeto religioso, lo transforma en ídolo" (Proceso de l'objectivité de Dieu, oc.), y Paul Tillich: "Si la palabra Dios no posee ya para vosotros mucho significado, traducidla entonces y hablad de la profundidad en vuestra vida... Cuando hagáis esto, tendréis quizá que olvidar algunas cosas que aprendisteis de Dios; quizá, incluso, la palabra misma" (La dimensión perdida. Bilbao. Desclee de Brouwer, 1970, p.113).

40. EA, p.176.

No podemos saber lo que es Dios, aunque de algo sí podemos estar seguros, de que "la potencia divina es lo menos semejante a una causa", porque la causalidad pertenece al mundo del objeto, al ámbito del problema: "Si Dios puede y debe pensarse como potencia, es con la condición de no entender con eso una potencia existente, capaz de hacer función de causa entre las otras causas"(42); por eso, "el creacionismo, en tanto que doctrina objetiva, tiene que rechazarse absolutamente", pues "se opone a concebir a Dios como libertad(43), y una libertad no puede ser afirmada más que por una libertad(44). En resumen, "Dios no es una esencia, sino una afirmación, un acto"(45).

Los prejuicios que siente Marcel hacia cualquier lenguaje sustancialista, causalista, se reflejan permanentemente en sus escritos: "El sustancialismo no es más que

---

42. JM., p.43

43. JM., p.43; las coincidencias, una vez más, con Jaspers, son manifiestas: "Cuanto más decididamente toma (el hombre) conciencia de sí como libertad, más decididamente toma conciencia de la trascendencia por la que existe" (La fe filosófica ante la revelación, o.c., p.158); en oposición al saber, la no objetivación de la libertad desempeña un lugar central en la "fe filosófica"; sólo que esta Trascendencia no penetra en este mundo sino a través de cifras. Si el Absoluto apareciera inmediatamente, quedaría destruida la libertad.

44. JM., p.45.

45. JM., p.45. Y si "el objeto no puede concebirse por mí como algo con lo cual estoy en comunicación" (JM., 307), será preciso "reconocer claramente el paso de la existencia a la presencia" (JM., p.307).

la metafísica del §1(46). Dos escollos hay que evitar: el idealismo sopipsista, por un lado, y el fatalismo determinista, por otro. Hay que acabar (anota el 6 de enero de 1914) con el "Dios causa" que explique, como producto necesario y predeterminado, el ser(47). "No estamos en el orden de las causas, de las leyes, es decir, de lo universal" y, desde luego, "¡la esperanza no es una causa, no obra a la manera de un mecanismo"(48). En el ensayo Pertenencia y disponibilidad afirma: "La verdad es que mientras permanecemos prisioneros de la categoría de causalidad, tan difícilmente utilizable tan pronto como se trata de pensar lo espiritual, no estaremos en condiciones de distinguir entre la obligación y la llamada, y también entre las modalidades sin embargo irreductibles de la respuesta que una y otra obtienen de nosotros"(48 bis). En "Homo Viator" insiste: "Il se peut d'ailleurs fort bien que pour opérer ce rétablissement il y ait lieu de se libérer des catégories

---

46. JM., p.278.

47. HP., pp.65-66.

48. "En premier lieu, nous ne sommes plus dans l'ordre des causes ou des lois; c'est-à-dire de l'universel. L'espérance n'étant pas une cause, n'agissant pas à la façon d'un mécanisme, il est tout à fait évident que nous ne pouvons dire: "Chaque fois qu'un être pratiquera la vertu d'espérance, il arrivera telle chose"(EA., p.112).

48bis-Inserto en RI (Filosofía Concreta). El texto citado está tomado de Filosofía concreta, o.c., p.65). En la aplicación de esta categoría de causalidad a las relaciones mundo-Dios ha visto G.Marcel el origen de los malentendidos en el lenguaje sobre Dios, lo que le llevó a buscar categorías más personales: comunicación, donación, participación, etc.

traditionnelles, en particulier causales, qui ont si longtemps alourdi la théologie"(49). Y, para no prolongar en exceso las citas sobre el tema, me refiero a dos textos del Misterio del ser: "De nuevo debemos rechazar la interpretación causalista; es decir, tenemos todas las de perder si imaginamos una especie de "magister" celeste que estableciera verdaderos "tests" espirituales para sus criaturas, y quizá no sea inútil explicar las razones por las cuales tal concepción ofende la conciencia religiosa." El motivo esencial me parece el siguiente: el examinador que establece los "tests" no trata a sus sujetos como seres, sino como casos; en otros términos, estamos aquí en presencia de relaciones puramente abstractas...Pero la paternidad es otra cosa y excluye tales relaciones", y termina diciendo: "Observemos además que la retrospectión es siempre en cierta medida filosofante y que puede también aunque por otros caminos superar lo que llamaría la obsesión causal"(50).

De ahí el miedo que le provoca pensar en una teodicea como si fuera una producción(50bis) Hay que desustanciar a Dios,- los orígenes más remotos del sustancialismo se encontrarían en los primeros balbuceos metafísicos de los griegos-, y hay que desustanciar al sujeto, que "no existe aparte ni puede ser captado fuera de sus expresiones"(51).

---

49. HV., p.361; también pp.205 y 206.

50. ME., pp.283 y 286.

50 bis. HP., pp.61,63; en la conferencia En busca de la verdad y de la justicia habla de "lo que yo quisiera denominar una teodicea al revés"(p 115).

51. LACROIX, J.: La pensée et l'action, en "La philosophie et ses problèmes". Paris. Vite, 1960, p.221.



Así pues, todo lenguaje sobre Dios en términos objetivos resulta inadecuado; El es el Inverificable absoluto(52), que rehúye toda prueba experimental y cualquier predicación de nuestra parte:

"J'avoue que, pour moi du moins, les attributs de Dieu sont exactement ce que certains postkantians ont appelé "Grenzbegriff". Si l'Etre est d'autant plus incaractérisable (c'est-à-dire d'autant plus impossédable, d'autant plus transcendant et de toutes les manières) qu'il est plus Etre, les attributs ne feront qu'exprimer, que traduire dans un langage précisément tout inadéquat le fait que l'Etre absolu est intégralement réfractaire à des déterminations qui ne portent jamais que sur un "Moins-être", sur un objet devant lequel nous plaçons, en nous réduisant en quelque sorte à sa mesure, et en le réduisant à la nôtre"(53).

A este Dios, -dirá también Heidegger, en pareja coincidencia con Marcel-, "el hombre ni le puede orar, ni ofrecerle sacrificios. Ante la "Causa sui" el hombre ni puede caer de rodillas por temor, ni ante este Dios puede cantar y danzar"(54); por eso, termina diciendo, "en el ámbito del pensar sobre Dios es mejor callar", puesto que las determinaciones "lógicas" son insuficientes, y Dios es otro lenguaje. Una teodicea, según

---

52. Ya hicimos alusión a un texto de Marcel, primero en conferencia(1951), inserto luego en PI, según el cual ya no usaría a gusto el término inverificable.

53. EA., pp. 247-248.

54. HEIDEGGER, M.: Identität und Differenz. Pfullingen, 1957, p.70; y Vorträge und Aufsätze, 1954, pp.34-35.

Marcel, que ha idolatrado a un "dios del poder",- sin haber superado el primitivismo y dentro de una peligrosa ambigüedad-, se siente impotente ante el problema del mal. "Si Dios es todopoderoso...¿por qué permite la existencia del mal?", ha sido siempre el argumento de los ateos. Ante la enfermedad, el médico puede pronunciarse en términos de causalidad, pero, desde una "perspectiva cristiana", resulta ofensivo considerarla como "prueba de Dios": "No puedo olvidar,-escribe-, que, en el curso de un debate sobre la causalidad divina sostenido en el Instituto Católico de París, cuando yo traje a colación el caso de aquél muchacho atacado de repente por un mal incurable, cierto religioso me respondió que al fin y al cabo no tenía más que adorar la potencia o la sabiduría de Dios a través del determinismo de las fuerzas naturales de las que su caso no era más que un simple ejemplo. Debo decir que todos los teólogos presentes protestaron vivamente contra esta observación. Pero no por ello es menos característica de un cierto tipo de pensamiento abstracto y absolutamente ciego en lo que respecta a las realidades humanas concretas. Por desgracia no se puede dudar de que este tipo de pensar causa aún estragos en muchos seminarios y facultades de teología"(54 bis).

Estamos aquí en un orden existencial, en el que la aritmética no vale. El misterio del mal se desnaturaliza desde el momento en que se le convierte en cuestión académica, es decir, en que se le considera "in abstracto", y no existencialmente. Por eso, puede ser misteriosamente eficaz hacer ver al enfermo que puede, si quiere, entrar en una comunión de los que sufren.

### 3.-¿Callar sobre Dios?

Entonces, "si Dios es inconceptualizable"(55), ¿qué hacer?, ¿callar sobre Dios?. De hecho, durante milenios, el problema de Dios ha constituido el tema central de la filosofía desde Tales y Anaximandro hasta Nietzsche y Heidegger(56); y la propia conciencia religiosa, que ha sentido, -en su inseguridad-, la vivencia de un Dios imprevisible, ha querido fijarlo de alguna manera para no sentirse en absoluta inseguridad frente a él. Pero se ha hablado de Dios de manera irreverente. Los modelos esquematizados del racionalismo, -sustancia, individuo, compuesto corpóreo-espiritual, animal racional, homo sapiens, etc-, han soslayado la afirmación moderna del hombre como libertad. Dios entró en el pensamiento griego a través de formas impersonales, abstractas, conceptuales; y los Padres, así como los primeros pensadores cristianos, elaboraron conceptualmente a Dios sirviéndose del instrumental neoplatónico, con sus concepciones del bien, la belleza, la bondad, el ser. Lo cierto es, afirma Marcel, que, debido a una logomaquia intranscendente, a un verbalismo excesivo y decadente, a una serie de disquisiciones especulativas, la descristianización de Dios llegó a degenerar en las congeladas imágenes racionalistas de Dios. Y, en este sentido, la visión de Martín Buber, -tan próximo a Marcel por tantos motivos-, es clarividente: "Sí;

---

55. JM., p.229.

56. WEISCHEDEL, W.: Der Gott der Philosophie Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeit des Nihilismus, 2 vols., Darmstadt, 1971-1972, I, p.494.

es la palabra más lastrada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan ensuciada, tan desgarrada. Precisamente por esto me es imposible prescindir de ella. El género humano ha descargado sobre esta palabra todo el peso de su vida angustiada y la ha aplastado contra el suelo; yace en el polvo, soportando la carga de todos. Los hombres con sus partidismos religiosos han hecho pedazos la palabra; han matado por ella y muerto por ella; ella lleva sobre sí las huellas de todas sus manos y la sangre de todos ellos. ¿Dónde podría yo encontrar otra palabra semejante a ésta para designar al Altísimo? Si yo tomase el término más puro, el más brillante, del tesoro más escondido de los filósofos, lograría a lo sumo recoger en él una simple imagen conceptual que a nada compromete, pero no la presencia viva de aquel a quien yo me refiero, de aquél a quien el género humano con su terrible vivir y morir ha reverenciado y degradado al mismo tiempo... Tenemos que respetar a aquellos que prohíben la palabra, porque se rebelan contra la injusticia y el abuso, que apelan gustosos a la autoridad de "Dios"; pero nos es imposible renunciar a esta palabra. ¿Qué bien se comprende que algunos propongan guardar silencio sobre "esta realidad última" durante algún tiempo, para que las palabras gastadas vuelvan a redimirse. Pero de "esta manera" jamás se redimirán. No podemos purificar la palabra "Dios"; tampoco podemos recomponerla; pero sí podemos, mancillada y desgarrada como está, recogerla del suelo y elevarla por encima de esta hora de enorme inquietud"(57).

---

57. HUBER, M.: Gottesfinsternis... I. Schriften zur Philosophie. Munich-Heidelberg, 1962, pp. 508-510.

Marcel es consciente de que el significado del nombre de Dios ha sido falseado, trivializado y vaciado de contenido vital. Asimismo ha descubierto la reducción experiencial que realizan el empirismo y las filosofías positivistas, con sus neos actualizados, para las que no existe más que un paradigma de experiencia: la sensorial. No cabe duda de que en una concepción tan unívoca del estatuto del conocimiento han de establecer una separación drástica entre creencia(fe) y conocer. Pero, ya dijo Gabriel Marcel, a su manera, que también la ciencia ha de dejar de reivindicar para sí el conocimiento objetivo de la realidad,- Th. S. Kuhn afirmará años después que el científico realiza su experiencia fundándose en esquemas de racionalidad que nunca ha demostrado(57 bis)-, pues no hay observación de las cosas en sí, ni del sujeto en sí. El observador modifica el fenómeno, no reproduce ni refleja el objeto. Declarar que lo que no puede ser expresado en términos del hombre y del mundo por las ciencias carece de valor,- no es real-, no deja de constituir un análisis reduccionista de la "realidad".

Marcel,- en consonancia con Max Scheler y con Husserl-, replicaría a la parábola del "Jardineto invisible", de Flew(58), diciendo que la posibilidad del conocimiento

---

57 bis. Cuando el científico escoge un paradigma de inteligibilidad lo hace en virtud de unas creencias. "Debe tener fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito" (Th.S. KUHN: La estructura de las revoluciones científicas, o.c., pp.197, 244).

58. "Un día llegaron dos exploradores a un rincón roturado en medio de la selva. En aquél rincón habían crecido muchas flores y hierbas. Uno de los exploradores dice: "Habrá un jardinero que cuida de este rincón". El

de realidades inobjetivas es principio y deber de toda fenomenología. Ciertamente, la parábola de Flew sirve a la perfección para expulsar a Dios de cualquier terreno empírico, donde subrepticamente y mediante meros juegos lingüístico-rationales, se le había instalado. "No hay ningún jardinero", dice el explorador no creyente; "hay un jardinero", dirá el creyente; y los dos observan, pero partiendo de un contexto de interpretación. Es decir, no existe una experiencia de datos puros, objetivamente neutral y exacta. Estamos inmersos en un campo de sentido, en el que lo finito resulta de por sí insuficiente. Hay la experiencia de lo inexpressable, dirá el segundo Wittgenstein. Existe una dimensión supraobjetiva, repite machaconamente Marcel. Lo que distingue, en suma, la actitud de los dos exploradores de Flew es su paradigma experiencial. Las trampas del lenguaje sobre Dios nos hacen preguntar:

otro no está de acuerdo: "No hay ningún jardinero". Y así plantan sus tiendas y montan guardia. No aparece ningún jardinero. "Quizá es un jardinero invisible". Entonces los dos ponen una barrera de alambre espinoso y la electrifican. La búsqueda es encomendada a perros policías... Pero ningún grito hace pensar que un intruso haya recibido una descarga eléctrica. No se notan movimientos del alambre espinoso que puedan denunciar a un trepador invisible. Los perros permanecen en silencio. Todavía el creyente no se convence: "Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no emana ningún olor y perfectamente silencioso, un jardinero que cuida secretamente el jardín de su amor". Por fin, el escéptico se desespera: "Pero, ¿qué queda de tu afirmación originaria? Ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se puede diferenciar de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero?" (Theology and falsification, trad. esp. en ANTISERI, D.: El problema del lenguaje religioso, pp. 102 ss.).

¿cómo hablar de él? "Forzoso es convenir, -afirma-, en que sólo podemos aludirlo"(58). "Tout ce qui est énonçable est pensable"; lo indecible sería lo indesignable, y "todo lo que puede tratarse como contenido es decible por ese mismo hecho"(59). Es decir, las cosas de Dios son indecibles, pero hablar de Dios puede tener sentido, porque, bajo las innumerables ambigüedades del lenguaje puede encontrarse una instancia superior, un fondo de verdad; aunque reconociendo que todo lenguaje sobre Dios es forzosamente oblicuo, no objetivante. Marcel refleja esta intuición mediante la oposición de pensar y pensar en(60). El pensar en establece comunidad personal, intimidad participativa entre el sujeto y lo pensado, nos hace superar, frente al pensar objetivador-, la actitud espectacular, exteriorizante, para llegar a la participación auténtica; "Una inquisición atenta del ser concreto- escribe- y realmente existente, más allá de toda abstracción, se libera de la perspectiva ilusoria en que la realidad se nos presenta cuando la vemos a través de la "pantalla de la objetividad". No algo que está "frente a mí" como objeto, sino conmigo"(61).

Gabriel Marcel reconoce que las imágenes excesivamente racionalistas, -vacías, desvitalizadas, rígidas-, sobre Dios le impulsaron a buscar otras categorías más personales, inobjetivas. Porque "el racionalista quisiera que cualquier espí-

---

58. JM., p. 229.

59. JM., p. 229; EA., p. 155.

60. ME., p. 87; EA., pp. 40-41; HCH., p. 197; RI., pp. 92 y 106.

61. EA., p. 170; HCH., p. 197; RI., p. 92.

ritu de buena fe pudiera llegar a la certidumbre religiosa siguiendo cierto método, pero al propio tiempo lo considera imposible. Parte en suma del postulado de que Dios debiera ser una verdad (la verdad- repito- se define para X, para cualquiera que reflexione). Pero hay que contestar que no sabríamos qué hacer con semejante Dios"(62). Este texto del primer Journal enlaza perfectamente con otro muy posterior, en el que dice:

"El ateo se apoya sobre una determinada idea de Dios (no sobre una experiencia, evidentemente). Si Dios existiese, poseería tales y tales caracteres; poseyendo esos caracteres, no permitiría que...etc. El juicio de incompatibilidad se funda sobre un juicio de implicación. Y quizá incluso la palabra implicación no es bastante fuerte. Lo que queremos decir, en realidad, es que pensar en Dios no es pensar en absoluto, es limitarse a decir la palabra Dios, si al mismo tiempo no es afirmar la existencia de un ser soberanamente bueno, y soberanamente potente. Esto es legítimo. Pero verosimilmente el segundo paso no lo es. Refirámonos al ejemplo que tomaba prestado al orden de lo acabado o de lo creado. Si Juana hubiese estado allí, no habría dejado jugar al niño con las cerillas. Para afirmarlo, me fundo, o bien en casos análogos en los que Juana se ha mostrado prudente o, si estos casos no se han producido, en la conciencia de lo que yo habría hecho si hubiese estado en su lugar. ¿Es esto aplicable allí donde pretendemos razonar sobre el comportamiento de Dios? Es evidente que



no. Si parto de la consideración de lo que ha sido hecho la acción de Dios en tal o cual circunstancia determinada, me coloco por ello en la imposibilidad de llegar a una conclusión atea. ¿Es más aceptable aquí la segunda posición? ¿Puedo colocarme en lugar de Dios de manera que declare que en tal o cuál caso yo habría obrado de tal manera, habría permitido o no tal acontecimiento, etc?.

Aquí pasa algo singular. Allí donde se trata de una personalidad importante llamada a tomar la iniciativa en una circunstancia difícil, reconoceremos de buena gana que no podemos ponernos "en su lugar", que no sabemos lo que haríamos si estuviésemos "en su lugar". Mas el hombre de Estado nos aparece como luchando con una situación que él no ha creado, pero que debe intentar dominar. Por el contrario, se admitirá que Dios, siendo pensado como creador, no está en presencia de un completitud infinita dada; es, por tanto, tratado como un privilegiado que no tiene más que querer, de tal suerte que el ateo no experimenta la menor duda o el menor escrúpulo en pronunciar lo que se podría llamar el veredicto de inexistencia"(63).

En resumen, el ateo, al igual que el "racionalista", aplica a Dios unas categorías objetivistas, sustancialistas, olvidando que lo objetivo se opone a lo personal, a lo relacional, propias del lenguaje de la ciencia. Sin embargo, sólo se puede hablar de Dios desde la responsabilidad, la decisión, la libertad, es decir, desde unas categorías

---

63. RI (Filosofía concreta, o.c., pp146-147).

personales, desde la existencialización de la persona; y la persona se constituye en la respectividad; es decir, el yo se constituye persona en la relación efectiva por la que reconoce un tú y se deja conocer recíprocamente. "Conocer un objeto,- escribe Lacroix-, es insertarlo en las propias normas, sometérselo. Objetivar es poner ante sí un objeto que está siempre más o menos en una relación de dependencia. Sólo el hombre es el término de un conocimiento que penetra más allá del objeto. Este más allá es la libertad. Conociendo al otro como libre, me distingo de él al tiempo que me uno a él. La persona es la autonomía, pero también la relación, la unidad con la humanidad entera"(64).

La relación intersubjetiva, que no es una "forma de tener" sino una "categoría de ser", y que constituye la superación absoluta de la dualidad sujeto/objeto, al instaurar un orden nuevo de realidad, le permitirá decir a Gabriel Marcel que "Dios no puede ser nunca un tercero con respecto a la díada yo-sujeto yo-objeto"(65); que "Dios no puede ser pensado más que como trascendente a todo juicio"(66); que "creer en Dios será sostener rela-

---

64. LACROIX, J.: Le Personnalisme comme anti-idéologie. Paris. Vitte, p.44; BUBER, M. se expresa igualmente: "Relación es reciprocidad. El tú obra en mí como yo obro en él, vivimos en el torrente de la relación universal, insondablemente comprendidos en ella" (Yo y Tú, o.c., p.16).

65. JM., pp.156-157.

66. JM., p.83; pero, en la p.159 distinguirá entre "juicios en él" y "juicios en tú". Sólo pueden existir juicios en tú sobre Dios, pues "sólo puede haber tú para quien se da, para quien da crédito, para quien cree" (JM., 276).

ciones diádicas con lo real"(67); que "no puede haber implicación de un Tú Absoluto en un tú empírico, porque sólo puede hablarse de implicación con motivo de caracteres, de grupos de caracteres, de universales, y nada semejante es el Tú Absoluto"(68), y que "el tú es a la invocación lo que el objeto es al juicio"(69).

En suma, ante la alternativa de: o callar sobre Dios o hacerlo como hasta ahora, Marcel encuentra una vía media: Hablar de forma nueva, encontrar un nuevo lenguaje filosófico, según el cual la filosofía es la mediación por la que el pensamiento descubre la presencia de la exigencia ontológica en el área de las relaciones interpersonales, en la participación que nos constituye como sujetos. El hombre, mediante la reflexión segunda, se descubre como una exigencia de trascendencia, como ser abierto a una realidad que le trasciende; a la vez que abierto, se experimenta ligado al mundo, por la existencia; a los otros, por la intersubjetividad, y "re-ligado" a Dios, como fundamento último de su ser(70). A Marcel le gusta recordar aquel pensamiento de Rilke: "Dieu, c'est une direction donnée à l'amour", y apostilla: "une direction, non point un objet"(71).

---

67. JM.,p.159.

68. JM.,p.277.

69. JM.,p.279.

70. "La transcendance est structure constitutive de la conscience"(HV.,p.222), también,HV.,176;ME.,p.183, etc.

71. HV.,pp.298-299.

4. "Las pruebas" no son convincentes

Cuando, en las primeras páginas del Journal, se refiere al "problema de la existencia de Dios", empieza por decir que "L'idée de la démonstration de l'existence de Dieu est une idée contradictoire"(72); lo cual equivale a decir que "el problema de la existencia de Dios no puede plantearse más que en términos místicos, en términos de experiencia"(73). Es decir, Dios carece de sentido si se le separa de la experiencia concreta, idea; por otra parte, en consonancia con su "itinerario" filosófico, puesto que "las afirmaciones metafísicas,-escribió en RI-, sólo son transcribibles en términos de experiencia vivida"(74), y, antes había dicho: "Todo mi esfuerzo filosófico puede definirse como dirigido hacia la producción-, me repugna emplear este término físico-, de corrientes, por las cuales la vida renace en ciertas regiones del espíritu, que parecían abandonadas al entumecimiento y como expuestas a la descomposición. De aquí, la extraordinaria importancia del acontecimiento, incluso el puramente interior, incluso allí donde es imposible ligarlo a una circunstancia objetiva y precisable. He tenido ocasión varias veces de subrayar la importancia metafísica del encuentro ... como copresencia"(75).

---

72. JM., p.32.

73. JM., p.32, 255: "Le problème de l'existence de Dieu ne peut se poser qu'en termes mystiques, en termes d'expérience".

74. RI., p.72.

75. RI., pp.21-22.

Si es contradictorio hablar de demostrar la existencia, puesto que, o está en el principio, o es imposible llegar a ella deductivamente, partiendo de algo previo, -sólo mediante una participación inmediata-, aplicado a Dios hay que afirmar que "aucune démonstration d'existence (de Dieu) n'est possible: il n'y a pas s'élèver à Dieu en partant de ce qui n'est pas lui"(76). "¿Por qué es absurdo imaginar, - anota el 15 de diciembre de 1919- que un individuo pueda demostrar la existencia de Dios( cuando nada hay en la naturaleza que no pueda concebirse como susceptible de ser descubierto por alguien en particular?)?. Aquello cuya existencia pueda demostrarse, no sería Dios, no podría serlo. La imposibilidad de una prueba de la existencia de Dios, la absurdidad de semejante modo de plantear el problema religioso, eso sí es indudable"(77). Esta manera de plantear el problema no supera los límites de un "naturalismo grosero", - tentación perpetua para el espíritu- que considera a Dios como una "ilustre hipótesis", cuando "Dios es lo que no puede en absoluto pensarse como hipótesis"(78), lo cual equivale a "convertir

---

76. JM., p.255, y p.65.

77. JM., p.225, y en nota escribe: "Imagínese un telegrama de una agencia de noticias anunciando que M.X. ha descubierto la existencia de Dios. ¿Por qué es eso tan radicalmente absurdo?". El tema enlaza con la "objetivación": El objeto es aquello para lo que no cuento como sujeto. No comunico con él; por eso, hablamos de los objetos de manera impersonal, en tercera persona.

78. "¿Tendría sentido todo eso si realmente pudiera tratarse a Dios como una hipótesis: Amar a Dios, rogar a Dios...?"(JM., p.227).

a Dios en una ecuación"(79), en una incógnita que puede ser resuelta. Pero ¿puede una prueba probar a Dios? ¿Cabe operar en las cuestiones vitales, transobjetivas, auténticas, de la misma manera que en las cuestiones técnicas o científicas? ¿Es posible demostrar por medio de un proceso lógico, silogístico, la existencia de Dios?

Marcel es consciente de la impresionante tradición de que gozan las "pruebas de la existencia de Dios". Se encuentran en Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Sto Tomás, en toda la Edad Media, en Spinoza, Leibniz, Kant, etc., y sin, embargo, sus argumentaciones no son universalmente aceptadas(80). ¿Por qué? ¿Tal vez porque no hay paso posible de lo finito a lo infinito? ¿Puede Dios, en una prueba, seguir siendo Dios?

En Être et Avoir expresa su deseo de aclarar cuál es su posición en torno a este "problema": "Je voudrais, à la suite de ma lecture du P. Garrigou-Lagrange, arriver à définir ma position sur la légitimité des preuves classiques de l'existence de Dieu. Au fond, je dois reconnaître que, sous l'influence persistante de l'idéalisme, je n'ai pas cessé d'éluder le problème ontologique proprement dit"(81). Y distingue entre "penser" y "penser à". "Pen-

---

79. JM., p.258.

80. Ver la amplia introducción de la presente tesis, en la que se ofrece una perspectiva histórica sobre el problema del "planteamiento del problema de Dios" en la historia.

81. EA., p.38; anteriormente había dicho: "Impression d'exorcisme sous l'influence de l'ouvrage du Père Garrigou-Lagrange sur Dieu, qui est cependant bien loin de me satisfaire entièrement"(EA., p.36), porque "il faut cependant dépasser ces catégories, et par là peut-être se rapproche-t-on de l'aristotélisme"(EA., p.32).

ser, c'est reconnaître (ou édifier, ou dégager) une structure; penser à est tout autre chose(...) Je ne suis pas sûr qu'on puisse penser à Dieu au sens où l'on peut penser au Christ incarné, en tout cas on ne le peut qu'à condition de ne pas traiter Dieu comme structure"(..) En somme, la pensée ne porte que sur les essences. Remarquer que la dépersonnalisation, parfaitement légitime dans ce cas, est au contraire impossible dans l'ordre du penser à. C'est bien un tel qui pense à tel être ou à telle chose, ceci est très important... pour comprendre en quel sens l'infini est enveloppé dans le fait de penser l'individu comme essence"(82). Quizá, por eso, orar sea la única manera de pensar a Dios, puesto que "prier, c'est refuser activement de penser Dieu comme ordre, c'est le penser vraiment comme Dieu, comme pu'Toi"(83), ya que la plegaria aparece, entonces, como supeditada a la misteriosa voluntad de una potencia incomprensible cuyos designios son impenetrables para nosotros(84); dicho en otros términos, Pensar en Dios no es pensar en absoluto, sino que es limitarse a decir la palabra Dios, cuando lo "trascendente, como metaproblemático, no es pensable más que sobre la base de una participación en una realidad que me desborda y me envuelve sin que, sin embargo, pueda yo, de ninguna manera, tratarla como exterior a lo que soy"(85).

---

82. EA., p. 41.

83. EN., p. 254; EA., p. 42; ME., p. 255.

84. ME., p. 293.

85. RI., p. 163. "Lo metaproblemático es una participación que fundamenta mi realidad de sujeto"(RI., p. 165).

Precisamente, porque las pruebas no han sido vistas desde la perspectiva de la participación, es por lo que no han sido universalmente convincentes. ¿Cómo se explica esta ineficacia? "Elles supposent,- responde Marcel-, qu'on s'est préalablement établi en Dieu, et consistant au fond à ramener au niveau de la pensée discursive un acte tout différent. Ce ne sont pas, je crois, des chemins, mais des faux chemins comme il y a de fausses fenêtres"(86). Si la prueba ontológica de San Anselmo resiste es, "porque desde el principio se instala en Dios, y en esta medida, se suprime de algún modo como prueba(no hay paso lógico que permita elevarse a Dios partiendo de lo que no es él)"(87). Ya lo había manifestado con toda claridad:

"Los filósofos que admitieron la prueba ontológica tuvieron el mérito inmenso de ver que el primer modo de negar la existencia de Dios era absurdo. Es absurdo en virtud ya de su postulado, puesto que pone idealmente a Dios como objeto empírico para negarlo enseguida. Esos filósofos vieron que es imposible negar por razones empíricas la existencia de Dios. Llegaron a la conclusión de que es necesario afirmar esa existencia y, en el fondo, el argumento es válido a mi modo de entender; si no se sostiene, es solamente por la forma. Pues las razones que hacen imposible la negación de la existencia de Dios son las mismas que se oponen a la afirmación de esa existencia. Lo contradictorio es pensar a Dios como existente, y esa contradicción inútil invalida tanto la tesis como la antítesis.

---

86. EA.,p.141.

87. JM.,p.256:



Por consiguiente, es preciso renunciar a fundar la negación de Dios en razones de orden empírico (si Dios no es un objeto empírico, es harto claro que no debe encontrarse en la experiencia)"(88).

Es decir, el argumento anselmiano resiste, según Marcel, porque desde el primer momento se instala en Dios; "se ejerce sobre un "yo creo" que no puede explicarse más que bajo la forma de "yo creo en Ti, que eres mi único refugio"(89). En definitiva, supone ya a Dios, que es presencia, no conclusión de un silogismo. La realidad jamás puede servir de premisa para establecer una conclusión con valor trascendente. Esto quería significar cuando decía: "A mes yeux toute preuve se réfère à une certaine donnée qui est ici la croyance en Dieu, en moi ou en autrui. La preuve ne pourra consister qu'en une réflexion secondaire du type que j'ai défini: réflexion reconstructrice venant se greffer sur une réflexion critique, une réflexion qui est une récupération, mais cela dans la mesure où elle demeure tributaire de ce que j'ai appelé une intuition aveuglée"(90).

Dios no forma parte de la realidad cósmica, por eso no aparece a la consideración del hombre como puro objeto de reflexión. La herejía pelagiana no fue sino el intento de manipular directamente a Dios y convertirlo en pieza del engranaje científico del hombre. Mediante semejante proceso, ¿no queda Dios degradado, objeti-

---

88. JM., p. 41.

89. RI., p. 204.

90. EA., p. 175.

vado, al que se hace venir del "más allá" por una serie de procedimientos lógicos?

En Meditación sobre la idea de prueba de la existencia de Dios(91) expuso con toda claridad su pensamiento, ya condensado. "En definitiva, -empieza diciendo-, ¿qué es probar? Es hacer reconocer a otro que, por otra parte, puedo ser yo mismo, que desde el momento en que se admite una determinada proposición se está obligado a admitir también tal otra proposición que no es distinta de aquella más que en apariencia, y que, abandonado a sí misma, la pondría en duda". Hasta ahora estamos situados en un mero proceso deductivo; pero, ¿un "hábil silogismo" puede alcanzar a Dios?. "Hay motivo para pensar, -dice Marcel-, que en un cierto nivel de la reflexión filosófica aparece tan imposible declarar suficiente o plenamente satisfactorias las pruebas clásicas como rechazarlas pura y simplemente igual que se desechan los sellos caducados. Siempre subsistirá el hecho de que muy grandes espíritus se han contentado con ellas, y que no podemos decir simplemente que nosotros ocupamos una posición más avanzada que ellos en un determinado camino, que sería la ruta de la razón. ¿No hay más bien motivo para presumir que ellos ponían en su argumento algo esencial que no llegaba a pasar completamente a las fórmulas"(92). O sea, el que formula la prueba está ya "instalado" en Dios, aunque no el que la recibe: "La idea de prueba, - y es esencial a ésta

---

91. Inserto en RI, o.c.

92. RI, p.200 (cito Filosofía concreta, o.c.).

poder no ser reconocida como tal-, es inseparable de una referencia a una determinada afirmación previa, que más tarde hemos sido llevados a poner en tela de juicio o, más exactamente, entre paréntesis. La prueba es un momento en una determinada erística interior, que a pesar de todo permanece subordinada a la posición de un invariante o, si se quiere, de un sistema de valores indiscutidos, en tanto que valores"(93); por eso, el punto de vista marceliano es concluyente:

"On aboutit (...) à ce paradoxe que la preuve n'est efficace d'une façon générale que là où à la rigueur on pouvait se passer d'elle; et au contraire, elle apparaîtra presque certainement comme un jeu verbal ou une pétition de principe à celui auquel elle est précisément destinée et qu'il s'agit de convaincre"(94).

Esto significa que la prueba no puede sustituir a la creencia, sino que, al contrario, la supone, y no puede servir más que a la reafirmación interior de la misma. Y si la fe perteneciera de algún modo al pensamiento o fuese un derivado de él, debería encontrarse en todos los sujetos capaces de razonar y, dejaría de ser fe para convertirse en certidumbre. Pero la fe no se encuentra al final de ningún proceso intelectual, sino que es un acto vital, totalizador, de la persona concreta(95). De ahí,

---

93. RI., p.201. (Filosofía concreta, o.c.).

94. RI., p.231.

95. EA., p.175; JM., p.65 y también 75 ("pensar la fe no es creer"), 176; p.49 (La fe trasciende el plano de la ciencia), p.53 (la fe no es justificable por una reflexión), pp.54,55,56 (la fe no surge de un proceso reflexivo).

que "choquemos con el escándalo de pruebas racionalmente irrefutables que, sin embargo, se revelan a menudo desprovistas de fuerza convincente"(96); y es que no se trata aquí de un "proceso erístico", puesto que se pretende situarse por encima de toda posible controversia posible, sino que "la preuve ne peut que nous confirmer ce qui nous à en réalité été donné par ailleurs"(97).

Después de estos textos-clave, Gabriel Marcel es preguntado en la revista L'Age Nouveau(98) sobre la "Idea de Dios", y responde textualmente: "Lo que me parece esencial es afirmar la insuficiencia del mundo...Hay en nosotros cierta exigencia que el mundo no puede satisfacer. Por eso, hay una exigencia de Dios. Pero eso no equivale en el plano existencial a una prueba. Lo que cuenta es la presencia de Dios, y una presencia es algo que no se demuestra. Para mí, esta noción de "pruebas de la existencia de Dios" es una noción que jamás aceptaré. La idea de una especie de demostración me resulta de lo más extraña. En "Du Refus à l'Invocation" digo que tales pruebas no lo son más que para aquellos que ya tienen pruebas intuitivas de la existencia de Dios. Si estas demostraciones fueran admisibles, tendrían validez universal para todos. Kant pasó también por eso. Sobre este punto hay en el tomismo cierta ingenuidad".

Ya no vuelve Marcel a insistir en la cuestión de las "pruebas" hasta su última conferencia de El Misterio del ser. Allí reproduce, prácticamente al pie de la letra, su

---

96. RI., p. 202.

97. EA., p. 176.

98. L'Age Nouveau, enero, n.90, 1955, p.29.

pensamiento anterior:

"Podría ocurrir que la noción de prueba de la existencia de Dios en sentido tradicional implicara un paralogismo o un círculo vicioso... Y es que las pruebas que se han dado de la existencia de Dios no siempre parecieron convincentes, al punto de que hasta los historiadores de la Filosofía que las han expuesto en forma más minuciosa las han colocado entre comillas(...) El hombre a quien la prueba cosmológica o la prueba ontológica no "dicen" nada-lo que significa que a sus ojos no muerden en la realidad, sino que se deslizan en cierto modo por la superficie- no ocupa quizá en el camino real del pensamiento una posición más avanzada que aquellos a quienes satisface. (Pienso en el hecho de que la crítica kantiana de la dialéctica trascendental no parece haber anulado definitivamente las pruebas)... Así, reflexionando sobre el carácter inoperante de las pruebas de la existencia de Dios, volvemos a encontrar la paradoja de que esas pruebas son ineficaces precisamente donde serían necesarias, es decir, cuando se trata de convencer a un incrédulo; e, inversamente, cuando la creencia existe y, por tanto, un acuerdo mínimo, aparecen al menos como inútiles. Quien experimenta la presencia de Dios, no sólo<sup>no</sup> tiene necesidad de pruebas, sino que hasta considera la idea de una demostración como atentatoria de lo que para él es una evidencia sagrada. Y, desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, tal testimonio es un dato central e irreduc-

ible. Por el contrario, cuando esta presencia no es, no digamos sentida, sino reconocida, se hace posible una duda total"(99).

En el fondo, cualquier intento de prueba le parece a Gabriel Marcel una profanación. ¿Quién gana con las pruebas? ¿Qué creyentes sinceros han llegado al convencimiento de Dios merced a las "pruebas" de su existencia? Max Scheler decía que "únicamente el que ha encontrado a Dios puede sentir la necesidad de una prueba de su existencia"(100). Toda conciencia auténticamente religiosa ha sentido como una instintiva repugnancia ante cualquier intento de probar a Dios en esa dirección explicativo-causal, ontológica, causalista, - camino que abre al hombre a la ciencia-, cuando el reino de Dios es, ha de ser, el de la libertad absoluta, el del misterio. Juan David García Bacca lo ha expresado así: "Dado un teorema, los axiomas de que procede pueden ser necesariamente hallados, sin escapatoria ideal posible; dadas las cosas y los seres, no es necesario que se deje hallar el qué de lo absoluto, porque no tiene qué esencial sino el que quiera darse <sup>en</sup> espontánea e imprevisible libertad"(101). Es decir, cualquier proceso demostrativo

---

99. ME., pp. 309, 310-311 (cito ed. castellana).

100. SCHOLER, M.: Vom Ewigen im Menschen. Bern, 1954, p. 54.

101. OLASAGASTI, M.: Estado de la cuestión de Dios. Madrid. Espasa-Calpe, col. Boreal, 1976, p. 56 (interiores páginas críticas sobre la cuestión de las clásicas pruebas sobre la existencia de Dios).

sobre la existencia de Dios no parece superar las mallas de una actitud mágica, en cuanto modo de asegurar la "realidad" de Dios. El Dios "causa sui" o de la "ratio sufficiens", "ens perfectissimum" o supremo ordenador,- ante el que es imposible postrarse(Ortega, Bergson, Heidegger)-,no es viable, porque queda privado de toda misteriosidad, y, en el fondo, a Dios le sobra toda teodicea.

Resumiendo este largo periplo, habría que decir que, si las pruebas son insuficientes como respuestas terminantes, quedan, sin embargo, abiertas como búsqueda, como pregunta. Está superado su carácter demostrativo, pero no lo está su contenido y es precisamente ese contenido no demostrable de las pruebas lo que realmente importa. Tal vez, por eso, K. Jaspers mantuviera la tesis de que conviene seguir planteándolas(102).

---

102. "Tras la magistral refutación de todas las pruebas de la existencia de Dios hecha por Kant, tras la ingeniosa, pero cómoda y falsa, restauración de las mismas por Hegel y dado el renovado interés actual por las pruebas de la existencia de Dios en la Edad Media, resulta hoy una necesidad imperiosa el replanteamiento de todas ellas"(JASPERS,K.; Der Philosophische Glaube.Munich, 1948;2ª ed.,Francfort,1958,p.33);G.M. estaría, en este punto, mucho más cerca del Wittgenstein del Tractatus(6.44),quien, no obstante la repugnancia que sentía hacia cualquier "prueba" sobre Dios, mantenía una actitud religiosa ante el mundo:"Místico no es el modo cómo está hecho el mundo, sino el hecho de que exista".

##### 5. Un nuevo lenguaje sobre Dios

Si algo queda claro en el pensamiento marceliano es que la fuerza "probante" de las "pruebas" radicaría en el hecho de ser la explicitación o el reconocimiento de una presencia realmente vivida en la tensión irreducible del espíritu. Y la presencia "no debe pensarse como objeto", sino que se acepta o se rechaza, "sólo puede invocarse o evocarse", porque "la presencia es un misterio" y "el misterio es, esencialmente, presencia, participación que fundamenta mi realidad de sujeto"(103). La categoría de presencia se convierte en eje central del pensamiento de Marcel. Su madre muerta significa la presencia misteriosa en la ausencia, pues "me hace sentir que está conmigo"(104), y el problema de la muerte, -hemos visto-, viene planteado siempre en los dramas marcelianos en términos de presencia, como "comunidad de los espíritus que pueden vencer a la muerte" y como prueba de amor, porque "amar a alguien es decirle: tú, al menos tú, no morirás". Pues bien, de la presencia, -que es participa-

---

103. ME., pp.168 y 169; EA., p.165.

104. RI., p.174; En L'Insondable, Maurice, aunque muerto, está más presente que Robert, el marido, quien está infinitamente lejos: "No está conmigo. No estamos juntos. Estamos, ¿cómo le diría yo?, como dos cosas, una al lado de la otra, pero extraños sin remedio, para siempre. En Monde Cassé, Christiana dice a Laurent: "En adelante tendremos que estar juntos. No uno al lado del otro... Juntos". Arnaud, en La Soif, ignora todo sobre la muerte de su madre, pero "sólo sé que está presente... No con presencia humana. Es alguien de quien no pue-



ción (término, dice, del que me he servido continuamente entre 1910 y 1914(105)-no se dan "pruebas", sino testimonio(106). ¿Cómo se puede llegar a pensar la participación sin desnaturalizarla, es decir, sin convertirla en una relación objetiva?. Toda experiencia participativa, -cuyos modelos encarnan el artista y el santo-, se sitúa en el nivel de la interioridad, de la dimensión profunda de la persona, mundo, por supuesto, extraño a los procedimientos lógicos.

Es decir, la realidad de Dios, -si Dios existe-, no está dada por vía de caracterización, pues no es uno más de tantos objetos que se encuentran en la experiencia empírica(107). "No existe un Dios que exista", escribía

---

do hablar, pero para quien soy tú. Está aquí y vigila". En El signo de la cruz dice el Abate: "Hay una comunión de los santos que es una realidad incomparablemente más cierta que todas las leyes científicas". Y en Introducción al "Diapasón del cielo", de M. De Jouvenel, escribe: "Una presencia es una realidad. Un ser me es dado como presencia o como ser( lo que viene a ser lo mismo, pues no hay ser para mí, si no hay una presencia), eso quiere decir que no puedo tratarle como si estuviera simplemente ante mí. Entre él y yo se traba una relación que, en cierto modo, desborda la conciencia que me es posible tener de él. Ya no está solamente ante mí, está también en mí"(p.8).

105. RI., p. 32.

106. La lección octava de sus Gifford Lectures está dedicada íntegramente al estudio del testimonio, como interpretación "no causalista" del Tú Absoluto o Dios vivo al que el hombre se acerca mediante el compromiso absoluto de la fe, que es don y llamada, que el hombre testimonia.

107. JM., pp. 146, 216; EA., p. 245; RI., pp. 49-50.

Bonhoeffer, en consonancia con el pensamiento de G. Marcel(108). Y nuestro Juan de Mairena gritaba: "Un Dios existente sería algo terrible. ¡Que Dios nos libre de él!(109). Pero si Dios no se da de forma inmediata en el mundo empírico, tampoco se da en una experiencia directa o intuición inmediata, como afirmaron los ontologistas de la historia: Malebranche, Gioberti, Rosmini, etc.; es decir, no se trata de una experiencia de Dios en sentido estricto, sino de un conocimiento de Dios envuelto en mediaciones concretas, en esos repliegues profundos de la vida, -fidelidad, amor, esperanza, compromiso...-, indicadores de que nos encontramos aquí envueltos en una realidad que nos supera y fundamenta. Por eso, Marcel habla de presencia, pero de presencia velada, que debe ser descubierta en un encuentro, en una conversión:

"La trascendencia de Aquel que invoco se afirma respecto de toda experiencia posible o incluso de toda suposición racional que no sería todavía más que experiencia anticipada y esquematizada.

"¿Qué soy yo? Tú sólo, en verdad, me conoces y me juzgas; dudar de Tí, no es liberarme, es aniquillarme. Pero sería dudar de Tí, aún más,

---

108. BONHOEFFER, D.: Akt und Sein. Transzendental-philosophie und Ontologie in der Systematischen Theologie. 2ª ed., Munich, 1956, p.94 y añade: "Dios es en la relación personal y su ser es el ser personal".

109. Creemos que quedó suficientemente claro que hoy nadie admite un conocimiento puramente objetivo, con precisión absoluta del sujeto. El tes-

sería negarte considerar Tu realidad como problemática; ya que estos problemas no son más que por mí y para mí que los planteo, y que aquí soy yo mismo quien estoy en tela de juicio en el acto sin retorno por el cual me borro y me someto". No desconozco el carácter insólito que presenta tal lenguaje, desde el momento en que es empleado en un sentido filosófico; ¿no es más bien un prelujo a la oración, un exordio de la mística? Pero precisamente se trata de saber si entre la metafísica y la mística, en resumidas cuentas, existe una frontera precisable. Las frases a las que he recurrido no describen en absoluto una experiencia; traducen una situación fundamental que el filósofo debe reconocer"(110).

---

timonio de W. SCHULZ es sumamente esclarecedor: "La interpretación clásica de la ciencia, caracterizada por la convicción de que el ente, como él es realmente, es decir, en sí, puede ser reducido a conceptos unívocos, pertenece al pasado", porque "la realidad no es un mundo de objetos previamente dado, ni se reduce a una disposición del sujeto. La realidad es más bien una conexión de aconteceres en la que el objeto y el sujeto están mutuamente implicados bajo la forma de un condicionamiento recíproco: el sujeto está determinado por el objeto de igual manera que aquél determina a éste. Este acontecer constituye un proceso cuya característica fundamental es la dialéctica" (Philosophie in der Veränderten Welt. Pfullingen, 1972, p. 115 y 841).

110. RI: pp. 165 (cito ed. castellana).

Una pléyade de pensadores, teólogos en su mayor parte, han proseguido después en ese esfuerzo de renovación del lenguaje filosófico sobre Dios, iniciado por Gabriel Marcel. Todos ellos coinciden en la necesidad de desmontar las rancias categorías explicativo-causalistas, ya irrecuperables, para sustituirlas por otras más flexibles, aunque tradicionalmente menos filosóficas: Interpelación, llamada, fidelidad, respuesta, apertura, disponibilidad, etc.; en definitiva, piensan, el conocimiento teorético de Dios sólo subsiste, a la larga, enraizado en una serie de experiencias profundas, "experiencias de plenitud" que dice Marcel, lo cual nos habla de la peculiaridad del conocimiento de la existencia de Dios. Ya dijo Marcel que la experiencia, - no, por supuesto, en sentido reduccionista, empírico-, es imprescindible para toda afirmación que pretenda ser inteligible, puesto que lo que de ninguna manera se experimenta, no puede ser, no ya demostrado, sino expresado. "Como la vida precede al filosofar, - escribe Lotz-, así precede también la experiencia de Dios a la demostración de Dios"(111); y D'Scheltens: "El acceso a Dios es posible... únicamente si se tiene desde el principio una experiencia verdadera e inmediata de algo absoluto, ya sea en el campo de la ética o en el de la verdad. Si el Absoluto no nos es presente desde el comienzo, serán vanos todos los esfuerzos por alcanzarlo"(112).

---

111. LOTZ, J.B.: Von der Gotteserfahrung im Denken Unserer Zeit. "Stimmen der Zeit", 172 (1962-1963) 323.

112. Reflections on Natural Theology. "International Philosophical Quarterly", 11 (1971) 84.

Los testimonios se alargarían en exceso. El teólogo-filósofo K. Rahner habla de la "experiencia de Dios que es la profundidad y radicalidad última de toda experiencia intelectual y personal", que "precede a la explicación teórica sobre Dios, la sostiene y la hace inteligible"(113), lo cual significa que toda objetivación conceptual es posterior a la experiencia. Henry De Lubac se sirve de los términos "reconocimiento, darse cuenta, descubrimiento de lo que ya existe"; E.Schillebeeckx prefiere hablar de la "explicitación reflexiva de un contenido de experiencia", y Genuyt se expresa en esta dirección: "Sería un error creer que la función de la demostración es poner la inteligencia en relación con Dios. No, el contacto está dado antes de toda demostración...Lejos de sentar esta relación, la demostración se apoya en ella; su fin no es tanto poner el entendimiento en relación con Dios cuanto darse cuenta de esta relación existente. Antes de la conciencia explícita, el entendimiento ha hallado lo que busca"(114). Sin duda, ésta fue la intuición fundamental de Duméry,- autor tan próximo a Marcel bajo tantos aspectos-, que es "el Absoluto el que funda su prueba en nosotros"(115).

---

113. RAHNER, K.: Gotteserfahrung Heute, en "Theologische Akademie", Bd.VII.Frankfurt, 1970, p.14.

114. GENUYT, Fr.M.: El misterio de Dios. Barcelona, 1968, p.83.

115. DUMÉRY, H.: Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Paris, 1957, p.33 y p.68; cf. MARTIN VELASCO, J.: Hacia una filosofía de la religión cristiana. La obra de Duméry. Madrid, 1970, pp.73,89 (tesis doctoral del autor).

Todos estos autores, -y un número creciente posterior-, están convencidos de que toda "prueba" de la existencia de Dios no es, en el fondo, sino una toma de conciencia explícita de la fundamentación misma que sostiene la dinámica interior del espíritu; o, en otros términos, la explicitación temática de algo implícito, pues lo que es radicalmente ignorado no puede convertirse en objeto de búsqueda(116). En este mismo sentido, resultan significativas las palabras unamunianas: "Pedimos señales, como si no fuese la señal más evidente el que las pidamos. El pedir una señal, ¿no es ya señal de aquello mismo que se pide? El pedir señal, ¿no es señal? ¿Quién te mueve a pedir señal?...El que desea la fe y la pide, ¿no es que la tiene ya, aunque no lo sepa?"(117). En terminología Orteguiana, Dios no es una idea o ideal, sino una creencia en la que se está o una duda en la que se cae.

- 
116. Wittgenstein, en Tractatus(6,5), dice que toda respuesta inexpressable supone una pregunta inexpressable; ciertamente, si tiene algún sentido preguntar es que sabemos algo de la respuesta. Autores que discurren en la línea experiencial, a la que aludimos, ZUBIRI, X.: Naturaleza, Historia, Dios, 5ª ed. Madrid, 1963, p.385; MARTINEZ BONAVIDA, J.: El falso humanismo del ateísmo actual. "Verdad y vida", 109(1970)84; CANTONE, C.: Introduzione al problema di Dio. Discorso su Dio ed esperienza religiosa. Brescia, 1973, p.114; DONDEYNE, A.: L'expérience prephilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu. En "L'Existence de Dieu". Tournai, 1963, p.155; MARTINEZ RUIZ, E.: Orígenes y arranque de la prueba de Dios en el pensamiento actual. Madrid. "Revista de filosofía", 1966, pp.19-86.
117. UNAMUNO, M.: Diario íntimo. Madrid, 1970, pp.107, 201, 203.

En definitiva, Gabriel Marcel intenta poner de manifiesto que "todas nuestras categorías habituales son insuficientes"(118), y, en este sentido, es consciente de que el secular intelectualismo ha causado profundos males a la conciencia cristiana. No es posible pensar a Dios sin pensarlo como "recurso absoluto" y, desde ese instante, "pongo el acento en esa relación personal entre Dios y yo"(119):

"Allí donde el Tú es absoluto, es decir, donde escapa por esencia a toda presa objetiva, allí donde no es, no digo accesible, sino presente más que a la invocación, es decir, a la oración, el problema cambia de aspecto...No deja de ser menos cierto que el Tú absoluto sólo puede ser, no digo alcanzado, sino pensado más allá de todas las preguntas"(120).

Porque

"esta realidad a la que me abro al invocarla ya no puede de ninguna manera ser asimilada a un dato objetivo, sobre el cual me interrogaría y cuya naturaleza tendría que determinar racionalmente. Diría muy gustoso que esta realidad me da a mí mismo en la proporción en que me doy a ella; por mediación del acto por el cual me centro sobre ella llego a ser verdaderamente sujeto. Llego a ser sujeto, digo(121).

---

118. RI., p.153.

119. JM., p.257.

120. RI., p.49.

121. RI., p.204-205. Conceptualizar el nombre de Dios es hacer un uso mágico de él; ese lenguaje intelectualista griego está muy distante del pensar existencial hebreo. Dios, en una palabra, sólo puede ser pensado como libertad, no como "ontos ðn".

Volviendo a la teoría marceliana sobre la "inverificabilidad de Dios", ¿puede afirmarse que la existencia de Dios es verificable?. En sentido estrictamente empirista, no. La existencia de Dios no es empíricamente constatable en el espacio y en el tiempo. Dios no sería Dios, ha repetido Marcel. Pero conviene tener en cuenta que este criterio de verificación resulta inadecuado aun en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, que son incapaces de decidir lo que tiene o no tiene sentido. Las verdades metaempíricas pueden tener pleno sentido. Dios, en cuanto realidad, debe ser verificada en la experiencia de la realidad humana; en otros términos, las afirmaciones sobre Dios han de ser confirmadas en el horizonte de las experiencias de nuestra propia vida,- no por una deducción racional-, mediante una iluminación clarificadora, que invita al hombre a una decisión positiva. Las palabras de Marcel son terminantes: "Las categorías existenciales propiamente dichas no pueden intervenir más que a partir del momento en que, de alguna manera, si no suprimido, al menos se ha franqueado el intervalo que separaba al sujeto del objeto...Desde el momento en que penetramos en lo existencial se nos aparece ya el compromiso"(122). ¿Habría que recordar que, para Marcel, la experiencia es lo "único que cuenta innegablemente"(123), y que "la filosofía, tal como la concibo, se encuentra enteramente abierta hacia algo que la sobrepasa"(124)? "Debe haber una experiencia de la

122. ST. (Filosofía para un tiempo de crisis, o.c., p.62).

123. ST., idem, p.107.

124. ST., idem, p.121.



trascendencia como tal", ha repetido en múltiples ocasiones(125), pero "no tiene sentido tratar a la trascendencia como un predicado que corresponde a una realidad determinada y no a otra"(126). En suma, "la participación real no se deja traducir al lenguaje objetivo", sino mediante el recogimiento, - "acto mediante el cual nos dirigimos hacia, sin abandonar nada"(127)- y el encuentro personal(128). El juicio lógico nos encierra en sistemas rígidos, pero más allá de él hay una especie de identidad fecunda en la que comulgan las personas; es decir, dentro de una metafísica presencial, -como la que propugna Gabriel Marcel-, el tú, que se me da en un encuentro, no es un repertorio de datos, ni es captado por una serie de predicados, no es algo, sino que elude toda caracterización, precisamente por estar presente, y el ser con quien yo estoy no está "ante mí", sino "conmigo". Ya había escrito en el primer Journal que "si el tú es un modo de existencia, no puede deducirse. La existencia no es un "demonstrandum". La comunión es un modo primario de ser y, por serlo, no puede ser expresado en términos más fundamentales que ello mismo. Es inefable"(129): "Il faudra également se demander si le toi comme valeur ou comme réalité n'est pas fonction de ce que j'ai appelé une disponibilité intérieure"(130).

---

125. ME., p.49.

126. ME., p.48.

127. ME., p.113.

128. ME., p.118.

129. JM., p.8.; ME., p.15.

130. EA., p.107.

La relación personal puede ilustrar en alguna medida la relación existente entre Dios y el hombre. El creador no puede ser reconocido mediante la noción de causa, sino en su revelación e interpelación al hombre, porque, a la vez que le revela, le mantiene como misterio impenetrable. Por eso, el lenguaje justo, aunque haya sido considerado tradicionalmente vago por semipoético, es el que habla del hombre comprometido en el misterio e interpelado desde él. Y el compromiso absoluto es la fe; pero no creemos que, dice Marcel-, sino que creemos en...; es decir, abrimos un crédito a alguien, a una persona,- y "esta me parece ser la operación verdaderamente constitutiva de la creencia en cuanto tal"(131)-,"me pongo a disposición" de una "realidad personal o suprapersonal"(132), pues "sólo puedo abrir crédito a lo que se presenta ante mí como irredictible a la condición de cosa. Creer en alguien es poner en él su confianza, es decir: "Estoy seguro de que no traicionarás mi espera, que responderás a ella, que la colmarás"(133). No puede haber confianza más que en un tú, susceptible de ser invocada. Pero "la seguridad que aquí se presupone no es una convicción; va más allá de lo que es dado; es un salto, una apuesta que, como todas las apuestas, puede perderse"(134). Sin embargo, aquí se hunden las raíces

---

131. ME., p. 238.

132. "Agregaré,-dice-, que no es seguro que entre lo personal y lo suprapersonal haya una verdadera oposición" (ME., p. 239).

133. ME., p. 239.

134. ME., p. 239.

de una filosofía de la libertad, que es acetadora, y "esta posibilidad de acogimiento o de rechazo constituye la esencia misma de la libertad"(135), porque el hombre es una libertad que siente la llamada de otra libertad. Para ello, la persona ha de ser disponible, vocación de respuesta y compromiso(136). Un texto de Gabriel Marcel, muy poco citado por los comentaristas, pero que nosotros consideramos sumamente clarificador de lo que venimos diciendo:

"En verdad, ¿qué soy yo para pretender que no Te pertenezco? En efecto, si yo Te pertenezco, esto no quiere decir: yo soy Tu posesión; esta misteriosa relación no se sitúa en el plano del tener, como sería el caso si Tú fueses una potencia finita. No solamente Tú eres libertad, sino que Tú me quieres, Tú me suscitas también a mí como libertad, Tú me llamas para que me creas, Tú eres esta llamada misma. Y si yo me rehúso a ella, es decir, a Ti, si me obstino en declarar que no pertenezco más que a mí mismo, es tanto como si me emparedase; es como si me aplicase a estrangular con mis manos esta realidad en cuyo nombre creo resistirte. Si esto es así, reconocer que yo Te pertenezco a Ti es reconocer que no me pertenezco a mí mismo más que con esta condición; mucho más, que esta pertenencia es idéntica y que se confunde con la única

---

135. ME., p.141.

136. HV., pp.28,202; EA., pp.105,184; "La vía más directa para llegar a representarme el misterio consiste en mostrar la diferencia que separa al objeto de la presencia"(ME., p.166).

libertad auténtica y plenaria, que puedo pretender; esta libertad es un don; aún así es necesario que yo la acepte; el poder que me es atribuido de aceptarla o de rechazarla no es separable de este don, y hay para mí una manera de reivindicar la libertad que equivale a un rechazo, y este rechazo, versando sobre aquello mismo que lo hace posible, tiene los caracteres distintivos de la traición"(137).

Se trata, pues, de patentizar esa dimensión en la que Dios puede ser aprehendido cognoscitivamente(138), conocimiento que consiste, en el fondo, en esa presencia misteriosa del ser al cual yo me adhiero en la fe.

---

137.RI.,p.117 (cito edición española,o.c.).

138.EA.,p.177

CAPITULO VIII

Fidelidad, esperanza y amor: Fenomenología e hiperfeno-  
=====

menología.  
=====

Hemos demostrado repetidamente que el discurrir del pensamiento filosófico de Gabriel Marcel sucede por el sondeo de situaciones concretas,- quien no ha vivido un problema filosófico no está en capacidad de comprenderlo-, que nos descubren el sentido de nuestra vida, a la vez que sus valores absolutos. Ahí, en el seno de esas experiencias concretas, excepcionales, de plenitud, penetra la Trascendencia y se deja reconocer por el hombre. El pensamiento filosófico,- gusta de repetir-, procede por una serie de actos de reconocimiento(1); por eso, el filósofo no demuestra, muestra, encuentra en esos hitos transcendentales "une spèce de preuve du Transcendant", en cuanto que "l'univers à un sens, et qu'il existe autour de nous une finalité supérieure"(2). Entre esos análisis existenciales,- que nos revelan en la participación el misterio del ser-, ocupan lugar primordial en el pensamiento marceliano los referentes a la fidelidad, la esperanza y el amor. Textualmente había escrito en Etre et Avoir:

---

1. ME.,p.139.

2. HV.,p. 89.

"S'il en est ainsi, les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont l'objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la fidélité, l'espérance, l'amour, où l'homme nous apparaît aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur, sans que le pur métaphysicien soit en mesure de décider si le principe de ces tentations réside dans la nature elle-même considérée dans ces caractéristiques intrinsèques et invariables, ou bien dans une corruption de cette même nature survenue à la suite d'une catastrophe qui aurait donné naissance à l'histoire plutôt qu'elle ne s'y insérerait"(3).

#### I.- Fidelidad

En el primer Journal apenas hay lugar para el análisis fenomenológico de la fidelidad; tan sólo aparece textualmente cuando Marcel afirma que la fidelidad absoluta es la fe. Sin embargo, en Etre et Avoir, los puntos de vista sobre la fidelidad son constantes, todos ellos interconexiados con la fe, la esperanza y el amor, puntos de vista que, en confesión posterior de Marcel, serían absolutamente ininteligibles sin la distinción de problema y misterio(4).

---

3. EA., p.173.

4. RI., p.94.

Posteriormente, en Du Refus à l'Invocation, dedica un espléndido estudio al análisis de esta experiencia plenaria, que denomina Fidelidad creadora. Todavía, más tarde, en Homo Viator completará el texto anterior con otro titulado Obéissance et fidélité.

L.1.- "La tragedia de la fidelidad"

¿Cómo es posible hablar, todavía, de fidelidad en "un monde dont la structure est telle qu'il tolère ce que j'ai appelé une défection absolue"? (5). Poca importancia han concedido los filósofos de todos los tiempos al tema, y sin embargo, constituye uno de los pilares fundamentales del pensamiento marceliano, porque, "simplificando mucho, aunque sin falsear lo esencial, diré por una parte que la fe <sup>se</sup> ha aclarado para mí a partir del momento en que he pensado directamente la fidelidad"; y, por otra parte, "la fidelidad se ha aclarado a mis ojos a partir del tú, a partir de la presencia misma interpretada como tú" (6). También Ortega se lamentaba en El Espectador de la "grave confesión de la Modernidad" que, frente a unas relaciones humanas basadas en el principio de la fidelidad, ha erigido el contrato en norma, precisamente por la manifiesta desconfianza en el prójimo (7).

---

5. EA., p. 206.

6. RI., p. 169 ( las citas en castellano son siempre de la ed. española ).

7. "Durante la E. Media las relaciones entre los hombres descansaban en el principio de la fidelidad... Por el contrario, la sociedad moderna está fundada en el contrato. La fidelidad, su nombre lo ostenta, es la confianza erigida en norma... El contrato, en cambio, es la cínica de-

Así pues, frente a un mundo desnaturalizado, alienado o prostituido, en el que "la traición es posible", vacío de toda significación, Gabriel Marcel opone una ética de la fidelidad(8), como atestación personal(9) o "reconnaissance d'un permanent ontologique"(10), aunque reconocimiento no teórico o verbal, sino efectivo, perpetuado, pues "elle est une attestation perpétuée"(11).

---

claración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él, y le ligamos a nosotros en virtud de un objeto material, -el papel del contrato-, que queda fuera de las dos personas contratantes... ¡Grave confusión de la modernidad! Fía más en la materia, precisamente porque no tiene alma, porque no es persona. Y, en efecto, esta edad ha tendido a elevar la física al rango de la teología"(ORTEGA Y GASSET, J.: El Espectador. Madrid. Salvat-Alianza, 1970, p.125).

8. HV., p.165.

9. "L'attestation est personnelle, elle met en jeu la personnalité, mais est en même temps tournée vers l'être, et cette tension entre le personnel et l'ontologique la caractérise"(EA., p.144).

10. "La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On ici au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment... Idée d'une permanence ontologique -permanence de ce qui dure et qui implique l'histoire, par opposition à la permanence d'une essence ou d'un arrangement formel"(EA., p.138).

11. EA., p.316. "Il est de l'essence de l'être auquel va ma fidélité de pouvoir être non seulement trahi, mais affecté en quelque manière par ma trahison. La fidélité comme témoignage perpétué; mais il est de l'essence du témoignage de pouvoir être effacé, oblitéré. L'être comme attesté. Les sens comme témoins -ceci capital et neuf, me semble-t-il; systématiquement méconnu par l'idéalisme"(EA., pp.138-139).



El ensayo sobre La fidelidad creadora se inicia con estas palabras del novelista inglés E.M. Forster: "Es la vida privada y sólo ella la que - presenta el espejo en que el infinito viene a reflejarse; son las relaciones personales, y sólo ellas, las que apuntan hacia una personalidad situada más allá de nuestras perspectivas diarias". ¿Por qué elige Marcel este texto como introducción a sus análisis existenciales sobre la fidelidad?. El mismo se da la respuesta: porque "la fidelidad se ha aclarado a mis ojos a partir del tú", es decir, en el seno de una metafísica de la libertad, de la comunión, de la participación(12). Sólo en esa perspectiva, puede entenderse que, por la fidelidad, el hombre trasciende todo devenir, el trágico mundo del haber, de lo problemático, va más allá de la muerte, de la ausencia y del tiempo.

El tema de la fidelidad,- como tantos otros-, fue anticipado en su obra dramática L'iconoclaste que, en palabras del autor, puede ser definida como "la tragedia de la fidelidad":

"¿Cómo una fidelidad activa y en cierta manera militante hacia un muerto amado puede conciliarse con las leyes mismas de la vida?; o más profundamente, ¿cómo puede establecerse entre los muertos y los vivos una relación estable y verdadera?. Me explicaré: sea cual sea la opinión que podamos tener sobre lo que con un término confuso y vago llamamos la supervivencia, es cierto que el muerto que hemos conocido y amado continúa siendo para nosotros un ser; no se reduce a una simple "idea" en nosotros; permanece apegado a nuestra realidad personal; con-

tinúa por lo menos viviendo en nosotros, aunque nos sea imposible, en el estado rudimentario de nuestra psicología y de nuestra metafísica, definir claramente lo que puede ser esta simbiosis.

¿Qué actitud podemos y debemos adoptar hacia este ser que está a la vez presente y desaparecido para siempre? Estamos irresistiblemente inclinados a desear que pueda establecerse comunicación entre nosotros y este muerto presente; que sea para nosotros un velado interlocutor con el cual podamos incluso dialogar. Ahora bien, es cierto que este deseo puede en apariencia ser satisfecho en algunos casos; es posible que esto no sea más que una apariencia. Unicamente, ¿cuál puede ser el valor espiritual de una relación semejante? He aquí lo que importa al máximo, no sólo desde el punto de vista religioso, sino para la misma vida personal; este es el problema del L'iconoclaste"(13).

De esta primera aproximación se desprende que la fidelidad no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia, donde triunfa de la ausencia, que se nos da, sobre todo, en lo que llamamos muerte. Por eso, afirma, "la fidelidad aprehendida en su esencia metafísica nos aparece como el único medio de que disponemos para triunfar sobre el tiempo, si esta fidelidad es una fidelidad creadora"(14).

---

13. Estas observaciones fueron publicadas por G.M. en la "Revue Hebdomadaire"(27 enero 1923), y las recoge en RI (Filosofía concreta, o.c., p.169).

14. RI, p.173.

## I.2.- Constancia y fidelidad

El análisis fenomenológico marceliano empieza distinguiendo entre fidelidad y constancia. La constancia, -dice-, viene a ser como el "armazón racional de la fidelidad", y puede definirse como el hecho de perseverar en un determinado propósito; sin embargo, la fidelidad implica un elemento más difícil de comprender, - sobre todo, a la luz de una filosofía racionalista-, es decir, la presencia. "Cuando afirmo de fulano o de mengano: es un amigo fiel, quiero decir, ante todo, que es alguien que no falla, alguien que resiste la prueba de las circunstancias; lejos de esconderse, cuando estamos en la adversidad, se le encuentra presente"(15). En otras palabras, la presencia no es el hecho de manifestarse exteriormente, sino, lo mucho menos definible objetivamente, el hacerme sentir que está conmigo.

Ahondando más, puede afirmarse que yo soy constante para mí, respecto de mí, de mi designio, pero, sin embargo, "estoy presente para el otro: para el tú"(16); de manera que la constancia del constante se centra sobre una idea que él se forma de sí mismo y respecto de la cual no quiere, no quisiera, desmerecer; es decir, "me siento obligado a reconocer que su conducta ha sido irreprochable", se ha comportado acorde con la idea que me había hecho de él(17). Ejemplificando estas "aproximaciones", Gabriel Marcel se refiere a los partidos políticos. Todo lo que los miembros

---

15. RI.,p.174.

16. RI.,p.174.

17. RI.,p.174.

del comité dirigente pueden exigir, exigirme, es que conforme mi conducta de manera disciplinar y estricta a las directrices del "partido"; poco importa que lo haga a regañadientes; mientras no exista insubordinación, indisciplina, por mi parte, todo marcha. Esta servidumbre o sometimiento exterior dará pie a Marcel para distinguir, en Homo Viator, entre fidelidad y obediencia. Se obedece a una función, - al jefe en cuanto jefe, no en cuanto hombre concreto, con nombre y apellidos-, pero se es fiel a la persona. La obediencia se exige al súbdito(18). Obedece el niño, porque "c'est que l'enfant n'ayant pas l'expérience ou la raison qui lui permettraient de décider tout seul ce qu'il a à faire, il est dans l'ordre qu'il ait à obéir à ses parents, à ses maîtres, bref à ceux qui sont qualifiés pour prendre toutes les décisions relatives à son existence quotidienne"(19). Sin embargo, "un adulte qui se montrerait obéissant dans toute sa manière d'être, dans tous ses actes, aussi bien là où il s'agit de sa vie sexuelle que de son existence civique, serait indigne du nom d'homme"(20).

La fidelidad, por contra, se merece, no puede ser

---

18. "La fonction du chef est de commander, la fonction du sous-ordre est d'exécuter, c'est-à-dire d'obéir. La fonction, dis-je: il suit de là que le devoir d'obéissance n'engage pas foncièrement et nécessairement l'être de celui qui obéit. Cette obligation ne porte que sur des actes précis qu'il est tenu d'exécuter, ou dont il est tenu de s'abstenir, quel que soit d'ailleurs son sentiment personnel ou son jugement"(HV.,p.168).

19. HV.,p.168.

20. HV.,p.168.

exigida: "La fidélité pose des problèmes d'un tout autre ordre; ... en disant que l'obéissance peut et doit être exigée (sous certaines conditions), que la fidélité au contraire doit être méritée, nous nous préparons à discerner l'originalité de cette vertu de nos jours si décriée, ou si communément méconnue" (21). De ahí que podamos, y debamos distinguir, entre ser fiel a al guien y "se conformer à" un programa, por ejemplo. ¿A quién puedo ser fiel? (22), ¿cuál es el objeto de la fidelidad? ¿Puedo ser fiel a mí mismo? Pensemos en el artista, quien, a los ojos de Marcel, aparece siempre como el auténtico creador (23). ¿En qué sentido puede decirse que es fiel a sí mismo? "Supposons qu'il s'applique consciencieusement à s'imiter lui-même, qu'il s'astreigne à reproduire certains procédés qui lui ont permis d'obtenir des "effets" auxquels il a dû ses premiers succès; dirons-nous qu'il est fidèle à lui-même? Assurément non; car en réalité pour autant qu'il s'acharne à reproduire ces mêmes "effets", il cesse d'être lui-même, d'artiste il devient fabricant, il se perd dans les produits brevetés qu'il s'attache à livrer en aussi grande quantité que possible à sa clientèle" (24). En consecuencia, el artista no puede confundirse

---

21. HV., p. 169; "Je serais donc porté à croire que l'obéissance en tant que telle va au chef en tant que chef, c'est-à-dire à la fonction, non pas au chef en tant qu'homme, en tant qu'il est un tel et non tel autre; là où la qualité humaine du chef intervient, c'est la fidélité qui apparaît" (HV., p. 169).

22. HV., p. 169.

23. HV., p. 170.

24. HV., p. 171.

con su obra, puesto que "se aparece a sí mismo alimentado por aquello mismo que intenta encarnar; por eso en él se realiza en definitiva la identificación del dar y del recibir"(25); es decir, "el verdadero artista no crea para sí; crea para todos"(26). En Homo Viator se expresa así: "Il apparaît donc dans ce cas privilégié qu'être fidèle à moi-même, c'est répondre à un certain appel que j'ai fait, mais au contraire de m'en dégager, c'est-à-dire de continuer à vivre, par conséquent de me renouveler"(27). A este acto creativo, de participación continua, define Marcel fidelidad creadora: "C'est parce que la fidélité est créatrice qu'elle transcende infiniment, comme la liberté elle-même, les limites du prescriptible"(28).

Sin este acto creativo continuo mi vida quedaría esclerotizada: "Si j'admets sans discussion qu'être fidèle à moi-même signifie être fidèle à certains principes que j'ai adoptés une fois pour toutes, je risque d'introduire dans ma vie un élément étranger, disons même aussi destructeur que l'artiste qui se copie lui-même"(29). En El misterio del ser insiste de nuevo Marcel en esta fidelidad a mí mismo, y afirma: "Otra vez tropezamos con la dificultad que encontramos siempre que estamos en presencia de yo mismo. Pero aquí surge con toda claridad que ese yo mismo puede concebirse en forma distinta, sólo tomando

---

25. RI., p.107.

26. RI., p.70.

27. HV., p.171.

28. HV., pp.171-172.

como punto de vista el poder de creación. El yo mismo al que debo ser fiel no es otra cosa que una llamada lanzada desde lo más profundo de mi yo, una llamada a convertirse en aquello que literal y aparentemente no soy"(29). De lo contrario, "la fidélité tend à se réduire à un accord orgueilleusement maintenu entre moi et certaines expressions, certaines idées, certaines manières d'être auxquelles j'ai accolé l'étiquette "mien-nes"(30). En definitiva, la fidelidad no es sino la activa perpetuación de una presencia; y, en este sentido, la fidelidad exige siempre una co-presencia, un tú.

Pero, ¿puedo jurar fidelidad a alguien?. Digamos, -piensa Marcel-, que sólo puedo prestar un juramento sobre la base de una determinada disposición interior actual. Y ¿cómo puedo asegurar que esta disposición del momento no va a cambiar con el paso del tiempo?. "Todo lo que tengo derecho a declarar es que me parece que mi sentimiento o mi disposición interior no puede cambiar". Pero, aunque "me parece", no estoy seguro. ¿Es que puedo comprometer, empeñar ahora, hoy, mi futuro?. Por otra parte, "el ser al que juro fidelidad también puede cambiar, de modo que yo mismo pueda decir: no es con esta persona con la que yo me había comprometido. Ha cambiado de tal modo, que mi juramento ha caducado"(31).

---

29. ME., p.122.

30. HV., p.173.

31. RI., p.179; EA., pp.59,72,73,74.

Mi estado futuro,- dicen las filosofías del "devenir"-, es algo que sucederá. Actualmente me encuentro en buena disposición, pero ¿qué sucederá mañana, en el futuro? No lo puedo saber, no dispongo del futuro. Y, sin embargo, cuando adquiere un compromiso, planteo como principio que este compromiso no volverá a ser puesto en tela de juicio. Esta voluntad activa de no volver a poner en tela de juicio el compromiso libremente adquirido,- dice Marcel-, interviene como factor esencial en la determinación de lo que será. Y es ahí donde aparece en forma elemental lo que he llamado fidelidad creadora; es decir, "mi conducta estará completamente animada por el acto que ha consistido en decidir que el compromiso adquirido no volverá a ser puesto en tela de juicio"(32).

32. "Comment puis-je promettre, engager mon avenir?. Problème métaphysique. Tout engagement est partiellement inconditionnel. C'est-à-dire qu'il est de son essence d'impliquer qu'il sera fait abstraction de certains des éléments en soi variables de la situation sur la base de laquelle cet engagement est contracté. Par exemple je promets à N... que j'ai le voir demain: à la base de cet engagement il peut y avoir le désir que j'ai en ce moment de lui faire plaisir, et aussi le fait que rien d'autre ne me tente en ce moment; mais il est fort possible que demain, c'est-à-dire au moment de tenir mon engagement, je n'éprouve plus ce désir et qu'en revanche je sois tenté par telle ou telle distraction à laquelle je ne songeais pas lorsque je l'ai pris.... Ce serait là une affirmation, une prétension, à laquelle la réalité (dans l'espèce ma réalité) pourra se trouver opposer un démenti. Et rien n'est plus nécessaire que distinguer entre l'engagement pris en soi et une affirmation portant sur l'avenir qu'il n'implique nulle-



Pero, ¿puedo decidirme, tomar un compromiso, sin completo conocimiento de causa?. En otras palabras, ¿cómo puedo hacer realmente la experiencia de la seguridad inicial, que es como la base de la fidelidad?. Parece ser, - escribe Marcel-, que nos encontramos ante un círculo vicioso: "Para comprometerme, debo primeramente conocer, pero, de hecho, no me conoceré realmente más que si primero me he comprometido"(33). Este círculo vicioso sólo aparece como tal al pensamiento "espectacular", objetivador, que considera la fidelidad desde fuera. Y, ciertamente, desde esa perspectiva, la fidelidad aparece incomprensible, impracticable, absurda. ¿Cómo este hombre, -ejemplifica Marcel-, ha podido ser fiel a esta gorda de nariz achatada o a este penco exangüe o a esta marisabidilla?(34).

---

ment: il faut même dire qu'il ne pourrait l'impliquer sans cesser du même coup d'être valable; il deviendrait alors en effet conditionnel: "à supposer que j'éprouve encore demain le désir d'aller chez vous, comptez sur moi". Et voilà en quoi l'engagement est partiellement inconditionnel: quel que soit mon état d'esprit, mon humeur, et dans une certaine mesure il ne m'est pas possible de les prévoir, j'irai chez vous demain"(EA.,pp.56-57). El mismo texto, casi literalmente lo transcribe en RI, pp.179-180.

33. RI., p. 184.

34. RI., p. 184. En el mundo de lo problemático, del haber, - lejos de toda participación-, la fidelidad resultará siempre, por lo menos escandalosa. Pero la fidelidad no es un acto, sino un compromiso de por vida, o en otros términos, un acto perpetuamente renovado (EA., pp.68,69,70,244).

Sin embargo, lo que, desde fuera,- como espectador, no como participante-, es visto como un círculo vicioso, desde dentro es experimentado como un acrecentamiento vital, como plenitud; pues es claro, dice Marcel, que "toda fidelidad se edifica sobre una determinada relación sentida como indefectible"(35), que trasciende toda filosofía "qui me dénie la possibilité d'atteindre autre chose que ce qu'elle appelle "mes états de conscience"(36):

"Lo mismo que una filosofía que me niega la posibilidad de alcanzar otra cosa que lo que llamo "mis estados de conciencia", resulta manifiestamente falsa contra la afirmación espontánea e irresistible que es como la base continua del conocimiento humano, de igual manera, sostener que, a pesar de las apariencias, la fidelidad no es nunca más que una modalidad del orgullo y del apego hacia sí mismo, es seguramente destituir de su carácter distintivo a las más altas experiencias que los hombres hayan creído vivir... Sobre este apego orgulloso que el yo se dedica a sí mismo, se extiende la sombra de otra fidelidad cuya existencia no puedo negar más que porque la he concebido primeramente; pero si desde el principio me ha sido dada concebirla, ¿no es por haberla oscuramente experimentado ya en mí mismo, ya en los demás?, ¿y no sería, por lo demás, sobre el modelo de estos objetos, en los que

---

35. RI., p. 185. También EA., pp. 55, 56, 58, 79.

36. EA., p. 76. Todo un extenso párrafo vuelve a transcribirlo en RI., del que ofrecemos una síntesis importante.

finjo no creer ya, como construyo bien que mal esta realidad personal, cuyo carácter propio sería precisamente ligarse y mantenerse en tensión consigo misma por un esfuerzo renovado sin cesar"(37).

La base de la fidelidad, pues, radica en el reconocimiento de un permanente, no formal, a la manera de una ley, sino ontológico(38) "trascendant à son devenir"(39):

"Ce que j'entrevois, c'est qu'à la limite il existerait un engagement absolu qui serait contracté par la totalité de moi-même, ou tout au moins par une réalité de moi-même qui ne pourrait être reniée sans un reniement total, et qui s'adresserait d'autre par à la totalité de l'être et serait pris en présence de cette totalité même. C'est la foi"(40).

### I.3.- Fidelidad y fe

La fidelidad, que no es un acto, sino un compromiso de por vida, exige un ser permanente, un tú, digno, merecedor de que yo empeñe mi palabra y al que confiero un verdadero (sagrado) valor. Si esta fidelidad es total, absoluta, perdura más allá de la separación y de la muerte, puesto que el ser amado no se confunde con su vida corporal; y supera la decepción, siempre posible, el desengaño, la prueba. Una fidelidad creadora lleva implí-

37. RI., p.185 (transcripción de EA., p.76)

38. PA., p.287.

39. EA., p.58.

40. EA., p.63.

cita la creencia en la permanencia supratemporal del otro, -"aimer un être, c'est dire: toi, tu ne mourras pas"(41)-, permanencia que se refiere siempre al ser del otro, nunca a su imagen, idea o recuerdo(42); y, en este sentido, "la fidélité ne peut pas être séparée du serment, c'est-à-dire qu'elle implique la conscience du sacré"(43).

Mediante la fidelidad creadora el hombre se compromete en una forma positiva de relación interpersonal, que es transformadora del tú y del yo, porque renueva no sólo a quien se compromete sino también al tú de nuestro compromiso. Y "esta base de fidelidad, -explica Marcel-, que no puede dejar de parecernos precaria en derecho desde el momento en que me comprometo para con el otro al que no conozco, aparece por el contrario incommovible allí donde se ha constituido, no en verdad por una aprehensión distinta de Dios considerado como un otro, sino por una determinada llamada lanzada desde el fondo de mi indigencia "ad summam altitudinem"; es lo que a veces he llamado el recurso absoluto"(44). Esta llamada supone una humildad radical en el sujeto, humildad, -disponibilidad, dice en otras ocasiones-, polarizada por la trascendencia misma de aquél al que invoca.

---

41. HV., p.194; también ME., p.293.

42. "Ma fidélité à autrui ne se réduit-elle pas inévitablement à celle que j'ai vouée à une certaine idée que je me forme de l'autre"(HV., p.174; RI., 188).

43. HV., p.174.

44. RI., p.188.

"Estamos aquí,- confirma Marcel-, como en la unión del más estricto compromiso y de la más desenfrenada esperanza. No se puede gratar de contar consigo, con sus propias fuerzas, para hacer frente a este compromiso desmesurado; pero en el acto por el cual lo contraigo, abro al mismo tiempo un crédito infinito a Aquél para con quien lo adquiero, y la Esperanza no es otra cosa"(45). En otras palabras, "la fidélité ne peut jamais être inconditionnelle, sauf lorsque'elle est la Foi"(46). Se trata de saber, dice en otro lugar, cómo, a partir de esta fidelidad absoluta, que podemos llamar simplemente Fe, las otras fidelidades se hacen posibles(47), puesto que "el sentido fuerte de creer es siempre creer en un tú, en una realidad personal o suprapersonal, susceptible de ser invocada y como situada más allá de todo juicio referente a un dato objetivo cualquiera"(48). Es claro, concluirá Marcel, que una meditación sobre el alma fiel, es decir, consagrada, abre paso a una filosofía de la creencia auténtica:

"C'est par là que la fidélité révèle sa vraie nature qui est d'être un témoignage, une attestation; c'est

---

45. RI., p. 188.

46. HV., p.175.

47. RI., p. 188.

48. RI., p.190; "sólo puedo abrir crédito a lo que se presenta ante mí como irreductible a la condición de cosa... Creer en alguien es poner en él su confianza, es decir: "Estoy seguro de que no traicionarás mi espera, que responderás a ella, que la colmarás". No puede haber confianza más que en un tú"(NE., p.239).

par là aussi qu'une éthique qui la prend  
pour centre est irrésistiblement conduite  
à se suspendre au plus qu'humain, à une  
volonté d'inconditionnalité qui est en nous  
l'exigence et la marque même de l'Absolu"(49).

## II.- La esperanza

=====

De una ligera observación de la amplísima bibliografía ofrecida al final de la tesis se apreciará, de inmediato, que las reflexiones marcelianas sobre la esperanza han suscitado de parte de los comentaristas los más contrastados pareceres. Últimamente, han aparecido diversos estudios comparativos entre la filosofía de la esperanza según Gabriel Marcel y E. Fromm, y, sobre todo, entre Gabriel Marcel y Ernst Bloch (50).

---

49. HV., p.176; abundantes son los textos de Marcel sobre la consagración como testimonio reverente de una presencia absoluta: "Les plus consacrés sont les plus disponibles" (EA., p.179), y EA., pp.138-139.

50. Especialmente interesantes, a nuestro entender, son los estudios de H.Küng, dentro de su libro "¿Existe Dios?", o.c.; LAIN ENTRALGO, P.: Antropología de la esperanza, reed. y puesta al día de su anterior La espera y la esperanza, o.c. (con amplia bibliografía); asimismo, GARCIA ABRIL, G.: Erich Fromm y Gabriel Marcel: la esperanza frustrada y la esperanza abierta, a. c. (extracto de tesis doctoral); GOMEZ-HERAS, J.M.: Sociedad y Utopía en Ernst Bloch, Salamanca, Sígueme, 1977; BLAIN, L.: Gabriel Marcel y Ernst Bloch: Dos filosofías de la esperanza, a.c.; GOMEZ CAFFARENA, J.: La esperanza como prin-

Si en sus reflexiones sobre la fidelidad Marcel, además de repetir que se sentía un solitario, puesto que las filosofías anteriores, - sobre todo, las racionalistas -, no se habían interesado jamás por el tema, quizá "porque la fidelidad se hace difícilmente pensable"(51), en las meditaciones en torno a la esperanza reconoce que su admirado Charles Péguy ha sido un pionero; y, después, el interés suscitado en los contemporáneos y en los pensadores de la siguiente generación fue en aumento creciente(52), hasta poder afirmar que la esperanza, - en vertiente humanista, cristiana, católica y marxista -, ha constituido el más importante punto de reflexión y de encuentro de ideologías dispares.

---

cipio. "Pensamiento", 27, 1971, pp. 377-398; y Ernst Bloch, profeta de la razón utópica. "El País", 10-VIII- 1977.

51. RI., p. 173.

52. La bibliografía se hace interminable; merecen, sin embargo, especial mención dentro de la literatura católica: MOELLER, Ch.: Littérature du XXe siècle et christianisme, III; Espoir des hommes (Malraux, Kafka, Marcel...). Tournai, 1956, o.c.; PIEPER, J.: Ueber die Hoffnung y Hoffnung und Geschichte. München, 1967 (trad. esp. Esperanza e Historia. Salamanca, Sígueme, 1968); COTTIER, G.M.M.: La mort des idéologies et l'espérance. Paris, 1970; ALFARO, J.: Esperanza cristiana y liberación del hombre. Barcelona, 1972; METZ, J.B.: Teología del mundo. Salamanca, Sígueme, 1971; asimismo, LAIN ENTRALGO, P. anteriormente citado, Von BALTHASAR, H.: Le chrétien et l'angoisse, etc.; en vertiente cristiana: MOLTSMANN, J.: Theologie der Hoffnung. München, 1964 (trad. esp. Salamanca, Sígueme, 1966); Perspektiven der Theologie (Esperanza y planificación del

Intermitentemente se ha referido Gabriel Marcel a la esperanza en todos sus escritos, desde el Journal, siguiendo por Position et Approches..., Etre et Avoir, Homme Problématique, Présence et Immortalité, en varias de sus conferencias, etc.; pero sus análisis más estructurados, específicamente dedicados a este "dato ontológico", aparecen en el capítulo II de Homo Viator ("Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance"), y en el capítulo IX de El Misterio del ser ("La muerte y la esperanza").

---

futuro. Salamanca. Sígueme, 1971); Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (El hombre. Antropología Cristiana en los conflictos del presente. Salamanca. Sígueme, 1976); PANNENBERG, W.: Offenbarung als Geschichte. Göttingen, 1967 (trad. esp.: La revelación como historia. Salamanca. Sígueme, 1975); BULTMANN, R.: Kerygma und Mythos. Hamburg, 1951-1954; GOGARTEN, Fr.: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart, 1953; de gran interés: El futuro de la esperanza. Sígueme, 1972. Se trata de un documento- resumen de un coloquio cristiano-judío-marxista tenido en la Universidad de California, con participación de Bloch, Moltmann, Capps, Metz, etc.; en vertiente marxista, BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt, 1959, 2 vols; también Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt, 1964, y "Man as Possibility". "Cross Currents", 18, 1968, pp. 3-280; comentarios anteriormente citados sobre el pensamiento de Bloch, y GIMBERNAT, J.A.: Introducción a Ernst Bloch. "Sistema", 20 septiembre 1977; DIAZ, C.: Esperanza marxista, esperanza cristiana. Bilbao, 1973.



En todos ellos, Gabriel Marcel ofrece un nuevo lenguaje sobre la esperanza. Analiza la experiencia del acto de esperar, analiza sus componentes, describe sus fases, investiga sus fuentes y la función que realiza la esperanza en la conciencia del hombre. De alguna manera están vibrantes en él aquellas palabras de su admirado Péguy: "Puedo entender la fe y el amor. Pero ¡la esperanza! La esperanza es una maravilla, un milagro, un misterio, un inesperado rayo de luz en medio de un mundo en el que la pertinacia de la locura humana parece socavar todo fundamento para creer que será capaz de mejorarse"(53).

No resulta excesivo afirmar que la esperanza constituye, sin duda, uno de los temas más estudiados en la cultura contemporánea; tal vez, por la imperiosa necesidad de buscar un rostro más humano a un futuro tenebroso. La utopía, - concepto absolutamente desacreditado por todo positivismo-, adquiriría, una vez más, nueva carta de ciudadanía en el clima espiritual de nuestro tiempo. Marcuse llamará a la esperanza "esa fuerza secreta e insuprimible", que "no sabe qué cosa esperar", carece de perspectiva, de modo que viene a ser algo así como una espera sin esperanza. Bloch, - el más calificado teórico marxista-, dice que la esperanza no es sino "la existencia avanzada que nosotros, los humanos, empujamos hasta los límites del proceso mundano"(54). Gabriel Marcel, frente al "todavía no"

---

53. PEGUY, Ch.: Le parche du mystère de la deuxième vertu. Paris. NRF, pp.15-16.

54. Man as Possibility. "Cross Currents", 18, 1968, p.3.

de una esperanza que se contras a las posibilidades mundanas, descubre en el interior de la temporalidad de la existencia humana la apertura constitutiva a la trascendencia como presencia indefectible, aunque inefable.

#### II.1. Metodología de la esperanza

Parte Gabriel Marcel de la experiencia más inmediata en el ser humano: que puede desesperar,- "que je puis désespérer"(55)-, que la experiencia inicial de la vida me habla de la condición humana en "estado de cautividad"(56), que "la vida en un mundo basado en la idea de función se encuentra expuesta a la desesperación y desemboca en la desesperación", y "si la vida resiste a la desesperación es sólo en la medida en que en el seno de esta existencia actúan ciertas potencias secretas"(57). Una de estas potencias secretas, "en medio de la noche que envuelve al hombre", es la esperanza.

Pero ¿qué es la esperanza? La metodología marceliana empieza por clarificar qué no es la esperanza, con el fin de evitar ambigüedades. Y, en primer lugar,-dice-, la esperanza no puede confundirse con el deseo. Tomemos como ejemplo una experiencia vulgar: "Espero que mañana llegue Santiago". Hay aquí un cierto deseo, una aspiración.

---

55. EA.,p.137.

56. "A la base de l'espérance il y a la conscience d'une situation qui nous invite à désespérer (la maladie, la perte, etc.)(EA.,p. 108),PA.,p.68;HV.,p.43.

57. ST (Filosofía para un tiempo de crisis,o.c.,p. 33).

Pongamos, -dice Marcel-, otros ejemplos: "Espérer la guérison ou la conversion d'un être aimé, espérer la libération de son pays opprimé. L'espérance porte ici sur quelque chose qui selon l'ordre naturel ne dépend pas de nous (elle est absolument en dehors de la zone où le stoïcisme peut s'exercer)" (58). La esperanza, en estos casos, aparece degradada, diluida, porque se mueve en el orden del haber, del "ordre naturel", y no del ser, de la participación. Todo deseo busca obtener satisfacción, satisfacciones particulares; el deseo es codicioso de bienes. La esperanza, en cambio, discurre en una dimensión espiritual: "Elle porte toujours sur la restauration d'un certain ordre vivant dans son intégrité" (59).

Tampoco es un optimismo fácil. El optimista se apoya en sí mismo, deposita en sí una confianza absoluta. "Todo se arreglará", piensa el optimista; hay medios técnicos, existe una ciencia capaz de clarificar las situaciones:

"L'optimiste est celui qui a la ferme conviction, ou dans certains cas simplement le sentiment vague que les choses sont appelées à "s'arranger". Je dis à dessein "les choses": il peut s'agir soit de telle situation déterminée, de telle difficulté précise; soit des difficultés, des conflits, des contradictions en général. Il va de soi que l'optimisme peut se présenter sous des aspects très divers; il existe un optimisme purement sentimental, et un optimisme à prétentions rationnelles (qui à vrai dire n'est peut-être qu'un sentimentalisme camouflé).

---

58. EA., p.108.

59. EA., p.108; "desear es siempre desear alguna cosa" (ME, 30

Il y a des optimismes qui entendent ne se fonder que sur des considérations empiriques: et il y en a d'autres qui prétendent au contraire reposer sur des arguments métaphysiques, voire théologiques"(60).

El optimista se comporta siempre como un espectador, no como un participante. Ve las cosas desde fuera, a distancia(61). En definitiva, las razones de esperar son exteriores a su ser, no tienen sus raíces en las profundidades de lo que es, es decir, no pasan de ser un mero cálculo de probabilidades. El que, sin embargo, espera verdaderamente pone su confianza en un tú, - "esperar no es esperar para uno mismo"(62)-, se compromete activamente con la "prueba", con la "situación" de cautiverio, destierro, enfermedad o de separación, y "aspira a salir de las tinieblas en que por el momento se encuentra hundido"(63). Paradójicamente, cuanta mayor conciencia tenga el hombre de la vida como confinamiento, más capacitado estará para experimentar el brote de la esperanza y "ver el brillo de esta luz, velada y misteriosa, que ilumina el centro mismo del lugar en el que mora la esperanza", porque la esperanza es misterio, no problema, y, a través de ella, se alcanza la certeza que brota de la participación en el Ser con la totalidad de "mi ser"(64).

---

60. HV., p. 43.

61. HV., p. 44.

62. ME., p. 299.

63. HV., p. 42

64. HV., p. 45.

Enlazando con las ideas anteriores, la esperanza no consiste en la simple aceptación de una situación que se me impone; esa sería la actitud estoica, estoicismo que representa, sin duda, la más alta exaltación del propio yo, que en nada cuenta con el prójimo; individualismo estoico. No es abdicación la esperanza(65), sino asunción responsable de la situación histórica. Tampoco espera el pesimista. Toda actitud pesimista es esterilizante de la exigencia ontológica. El pesimista no espera porque tampoco creo en la realidad. El ser profundo del hombre se rebela contra un espectáculo sofocante, amenazador, de un mundo que nos aparece como un callejón sin salida, como prisión eterna. La esperanza, en cambio, surge como "perforación del tiempo"(66) y "memoria del futuro"(67), como apertura de crédito a la realidad.

## II.2.- Esperanza y tiempo

El tiempo está cerrado para el hombre sin esperanza.  
El futuro es un vacío:

"Consideremos, por ejemplo, el caso del enfermo: si se fija en la idea de que curará en tal preciso momento, se expone a desesperar si la curación no se produce en la fecha señalada. La función propia del juicio consistirá aquí en sentar que, aun cuando este espacio de tiempo pase sin haberse produci-

---

65.HV.,pp.51,52.

66.HV.,p.71;SE.,p.77.

67.HV.,p.71.

do la curación, quedará todavía un campo para la esperanza... "Todo está perdido para mí si no me cura", estaba al principio tentado de exclamar el enfermo, identificando sencillamente curación y salvación. Desde el momento en que haya no reconocido abstractamente, sino comprendido desde el fondo de mí mismo, -es decir, visto-, que puede ser que todo no esté perdido si la curación no se produce, es absolutamente evidente que su actitud interior en relación a la curación o a la no curación, se encontrará profundamente transformada.

Es, desde este punto de vista, donde la distinción entre creyente e incrédulo toma aquí su verdadero sentido. Creyente es el que no tropezará con ningún obstáculo insuperable en este camino de trascendencia. Agreguemos para precisar el sentido de la palabra obstáculo que, en la medida en que yo condicione mi esperanza, yo mismo fijo un límite al proceso por el cual puedo triunfar de todas las decepciones sucesivas. Más aún, entrego una parte de mí mismo a la angustia: en efecto, concedo implícitamente que si mi expectativa sobre tal punto preciso queda decepcionada, yo quedaré desarmado contra la desesperación y zozobrar inevitablemente en ella. Se puede concebir, al menos teóricamente, la disposición interior de quien, sin poner condición alguna, -ningún límite- y abandonándose en una confianza absoluta, trasciende por

eso mismo toda decepción posible y conoce una seguridad del ser, o en el ser, que se opone a la radical inseguridad del haber"(68).

Cuando el enfermo cree que "todo está perdido para él", "que no le resta más que la muerte", está cerrando el tiempo sobre él y dejándose devorar por el presente. En este sentido, la desesperación es una autofagia espiritual. Sin embargo, la esperanza nos abre el tiempo. Aunque el mal sea incurable, abrimos un crédito a la realidad, esperamos en el progreso creativo del ser, lanzamos un desafío a las predicciones de "la experiencia calculadora y objetivante" que pretende paralizar el dinamismo de la realidad, es decir, la fecunda vitalidad del futuro. Precisamente, por esta radical confianza en el futuro, la esperanza es profética, tiene carácter profético; Se presenta como una penetración, a través del tiempo, como una voluntad cuyo punto de aplicación hay que colocar en el Infinito(69).

---

68. pp.47-48.

69. "C'est de ce point de vue que j'ai pu naguère relever le caractère prophétique de l'espérance. Sans doute on ne peut pas dire que l'espérance voie ce qui sera; mais elle affirme comme si elle voyait; on dirait qu'elle puise son autorité dans une vision recouverte et dont il lui est donné de faire état sans en jouir. On pourrait dire encore que si le temps est par essence séparation et comme perpétuelle disjonction de soi par rapport à soi-même, l'espérance vise au contraire à la réunion, à la recollection, à la réconciliation; par là, mais par là seulement, elle est comme une mémoire du futur"(HV.,p.,68); "J'ai indiqué mon souci de marquer comment la prophétie n'est possible que sur un terrain

¿Es irracional la confianza en el futuro? ¿Cómo esperar vivir todavía cuando estoy sentenciado a muerte? ¿Cuál es el fundamento de la esperanza?

Aquí radica, -opina Marcel-, el nudo más intrincado de la cuestión. "Hay que abrir un crédito a la realidad", ha dicho en distintos lugares; "hay que confiar en un cierto proceso creativo". Pero, ¿no hay aquí un mero juego de palabras? Lo que ocurre, -se responde Marcel-, es que seguimos prisioneros del "racionalismo" metafísico-teológico, con cuyas categorías objetivistas queremos acercarnos a la comprensión de realidades metaempíricas, como la esperanza, realidad que no se encuentra en el ámbito de lo empírico, objetivo, problemático. "Una física de la esperanza es absurda", afirma Marcel(70); choca contra la libertad del hombre, que puede elegir permanecer en la oscuridad, eliminando cualquier riesgo, o puede trascender el tiempo y anticipar creativamente el futuro. La esperanza echa sus raíces en aquella parte de nuestro ser que no ha sido mancillada aún; está ligada a un cierto candor, a una cierta virginidad, que no ha sido tocada aún por la experiencia"(71).

---

qui est celui de l'espérance et non de la science; racine commune à l'espérance et à la prophétie: la foi"(EA.,p.136).

70. "L'idée d'une physique de l'espérance est absurde et selon toute apparence contradictoire"(HV.,p.46).

71. "Comment ne pas voir que l'humilité, la pudeur ou la chasteté répugnent par essence à se laisser réduire, C'est-à-dire à livrer leur secret à la pensée ratiocinante?"(HV.,p.45); G.M. relaciona, una vez más, la esperanza con la disponibilidad e indisponibilidad "como forma del avoir" (EA.,p.122).



Un cierto tipo de experiencia me dice que no hay salida para mi problema (enfermedad, muerte, etc.); pero otro tipo de experiencia me asegura que cuanto más real es la realidad, cuanto más me apoyo en ella, menos se presta a un cálculo, a una técnica. Es decir, la esperanza se presenta así como reacción contra toda desesperación. Desesperar es admitir que la vida carece de sentido, - el absurdo sartriano -, "desesperar es suicidarse" (72). Quien espera, se parece más a un creador, a un inventor, que a un técnico. Este, - dice Marcélin - no distingue entre el fin y los medios, mientras que el hombre de esperanza, - inventor o creador -, sólo se fija en el fin, y después piensa que debe existir algún medio para alcanzarlo. "Hay en el ser un principio misterioso de convivencia consigo mismo, que no puede no querer lo mismo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece efectivamente ser querido, y es en realidad querido por todo mi yo. Esta creencia, que hace cuerpo con el esfuerzo humano real, significa claramente que, para el hombre que sufre y lucha, el universo tiene sentido, que hay alrededor de nosotros una finalidad de la que participamos y gracias a la cual el destino del hombre tiene que realizarse según todas sus exigencias y acabar en un desenlace conforme a sus más secretas aspiraciones" (73).

---

72.EA.,p.117: "Désespérer de soi, n'est-ce pas se suicider par anticipation?".

73. PA.,p.68: "¿No sería posible que la esperanza fuese otro nombre de la exigencia de trascendencia, o que fuese esta exigencia de trascendencia como el resorte secreto del hombre itinerante?" (ME.,p.300).

En consecuencia, la esperanza no puede capitular ante la dificultad. Esperar es caminar con la íntima seguridad,- enraizada, por supuesto, en un "ordre transcendant"(74)-, de que, cualesquiera que puedan ser las apariencias y la intolerable situación en que me encuentre, ésta no puede ser definitiva. El fatalismo es pecado y fuente de pecado(75), porque reduce la vida a comedia, farsa o amarga tragedia; la esperanza, por el contrario, grita que la vida, tal vez, no sea sólo eso, sino que "quizá sea el envés de otra cosa, el doloroso envés de una llamada a ese otro reino que no osamos esperar, al tiempo que lo esperamos con toda el alma". En otras palabras, mediante la esperanza, el hombre puede verificar existencialmente lo Inverificable por esencia, puesto que nos hace ver que las cosas carecen de solidez si no son referidas a un orden trascendente.

### II. 3.- Fuentes de la esperanza

Así pues, la esperanza tiene sus fuentes en lo Invisible. Conforme madura la esperanza, además de irse produciendo en el interior una verdadera catarsis, capaz de afrontar el futuro sin caer en la desesperación, su expresión auténtica va dejando de ser el "yo espero que" para transformarse en un "yo espero" absoluto, o "yo espero en"(76). En otros términos, en el fondo de todo acto

---

74. EA.,p.110.

75. HCH.,p.161.

76. HV.,p.41.

de esperar hay "une sorte d'appel"(77), una respuesta del ser al Infinito:

"Se trouve déterminé ce qu'on peut appeler le répète ontologique de l'espérance, espérance absolue, inséparable d'une foi elle-même absolue et qui transcende toute conditionalisation, et par là même, bien entendu, toute représentation quelle qu'elle soit. Encore faut-il marquer fortement quel est le seul ressort possible de cette espérance absolue. Elle se présente comme réponse de la créature à l'être infini auquel elle a conscience de devoir tout ce qu'elle est et de ne pouvoir sans scandale poser quelque condition que ce soit. Dès le moment où je m'abîme en quelque sorte devant le Toi absolu qui, dans sa condescendance infinie, m'a fait sortir du néant, il semble que je m'interdise à tout jamais de désespérer, ou plus exactement que j'affecte implicitement le désespoir possible d'un indice de trahison tel que je ne pourrais m'y abandonner sans prononcer ma propre condamnation"(78).

Fé y esperanza están íntimamente conectadas. La fe en el Tú Absoluto hace que yo considere la desesperanza como una especie de traición, pues "la fe es la disposición íntima de alguien que, al no poner condición o limi-

---

77. EA., p.115.

78. HV., pp.59-60.

tación alguna, y abandonándose en una absoluta confianza, sería capaz por ello mismo de superar toda posible desconfianza, experimentando con todo su ser una seguridad... que se opone a la inseguridad radical del tener"(79).

También implica fidelidad, porque esperar es permanecer fiel en medio de las tinieblas. La esperanza, que supone siempre un "faire crédit à la réalité"(80), pero que, asimismo, sólo es posible "en un mundo donde hay lugar para el milagro"(81), es una fuerza, una virtus, no mera aceptación pasiva o resignada de los acontecimientos, ni, mucho menos, desertión, irresponsabilidad, no-compromiso ó evasión. Pero el hombre, una vez más lo apunta Marcel, es libre de un "refus radical"(82), puede ceder al empuje de la desesperación, como también lo es de confiar en la fuerza creadora de la realidad que, en su seno conlleva una exigencia de trascendencia.

Finalmente, concluye Marcel, la plenitud de la esperanza sólo puede darse donde existe el intercambio espiritual, la participación, es decir, el amor. "Amor y esperanza no pueden separarse; un ser sin amor no puede tener esperanza, sino únicamente codicia y ambición"(83). El ser

---

79. HV., p. 78.

80. EA., p. 108.

81. EA., p. 109.

82. EA., p. 115.

83. En busca de la verdad y de la justicia, o.c., p. 91.

"Para comprenderlo basta recordar lo que es el crédito que abro al ser a quien amo. Sería absurdo decir: admito como hipótesis plausible que no me engañará. Si lo amo, afirmo apodícticamente que no puede engañarme" (ME., p. 281).

que espera, ha dicho, y que está interiormente activo, no espera para sí mismo, sino que difunde cierto fuego alrededor. En otros términos, "la realidad personal de cada uno es por sí misma intersubjetividad"(84). "Yo espero en Tí para nosotros"(85). Cuanto más se acerca la esperanza a la caridad, más participa de "esa cualidad incondicional que es el verdadero signo de la presencia" y esta presencia se encarna en el nosotros, por cuyo bien "yo espero en Tí", y proclamo esa comunión de carácter indestructible(86).

---

84. ME., p. 299.

85. "J'espère en toi pour nous": telle est peut-être l'expression la plus adéquate et la plus élaborée de l'acte que le verbe espérer traduit d'une façon encore confuse et enveloppée. En toi -pour nous: entre ce toi et ce nous que seule la réflexion la plus insistante parvient à déceler dans l'acte d'espérance, quel est donc le lieu vivant?. Ne faut-il pas répondre que Tu es en quelque façon le garant de cette unité qui nous lie moi-même à moi-même, ou bien l'un à l'autre, ou bien les uns aux autres?. Plus qu'un garant qui assurerait ou confirmerait du dehors une unité déjà constituée: le ciment même qui la fonde. S'il en est ainsi, désespérer de moi ou désespérer de nous, c'est essentiellement désespérer de Toi"(HV., 77).

86. "J'espère en Toi", c'est-à-dire dans une communion dont je proclame l'indestructibilité...Ce témoignage lui-même ne peut être récusé qu'au nom d'une assurance qui, nous l'avons vu, ne se fonde pas sur l'expérience constituée, assurance que tout cela n'est vrai que d'une vérité passagère, et que les incessantes mutations dont le pessimisme critique prétend faire état ne portent pas, n'ont pas de prise sur la seule réalité authentique."(HV., p.85).

Por eso, al final de sus reflexiones sobre la esperanza en Homo Viator, Gabriel Marcel se atreve a ofrecer esta definición: "La esperanza es esencialmente la disponibilidad de un espíritu que se ha embarcado lo bastante íntimamente en una experiencia de comunión como para realizar, a despecho de la voluntad y del conocimiento, un acto transcendental, el acto que establece la regeneración vital de que esta experiencia aporta no sólo la prenda, sino también la primicia"(87).

En una palabra, amor y esperanza aúnan sus esfuerzos para hacer que el hombre supere la tentación de cerrarse en sí mismo, evitar la desvitalización de la persona y salvarla de un empirismo sistemático, que no sería otra cosa que un volver atrás, una deslealtad íntima"(88). La metafísica, dijo en Etre et Avoir, consiste entonces en una "exorcisation du désespoir"(89).

---

87. "Peut-être, à partir de ces considérations, approchons-nous enfin de la définition que nous nous sommes refusé à placer au départ de notre analyse: "L'espérance est essentiellement, pourrait-on dire, la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître par lequel elle affirme la pérennité vivante dont cette expérience offre à la fois le gage et les prémices"(HV.,p.86).

88. HV.,pp.62-63: "La présence de cet amour réciproque, de cette communion suffit à transformer profondément la nature du lien qui m'unit à moi-même"(HV.,p.62).

89. EA.,p. 126.

### III.- Amor ====

Explícitamente del amor habla poco Gabriel Marcel. Ningún ensayo, ninguna conferencia y, por supuesto, ningún libro ha dedicado directamente al tema; y, sin embargo, implícitamente, esta "experiencia de plenitud",- como él la llama en Le Mystère de l'être(90)-, está presente en toda su obra. Si hubiera que destacar algún libro suyo, en el que las referencias son numerosas, sería el Journal. Tampoco los comentaristas mil de la obra marceliana han abundado en analizar este aspecto de su obra. Últimamente, han aparecido algunos ensayos que tienen como objetivo único, si no central, hilvanar los hilos de un discurso sobre El amor en Gabriel Marcel(91).

#### III.1.- Participación y amor

Mi ser-en-el-mundo, mi ser-en-situación,- afirma Marcel-, está ordenado al amor al que tanto el universo como "los otros" me convidan. Es decir, frente a toda concepción idealista de los otros, Marcel afirma:

"Je serais disposé à soutenir que l'existence ne peut être attribuée Qu'aux autres, en tant qu'autre,

---

90. ME.,p. 217.

91. VALDERREY,C.: El amor en Gabriel Marcel. Madrid. Ed. Prensa Española, col. "El Soto",1976( fue premio Ensayo Joven); interesante ensayo también el de COELHO,J.C.f O Amor na metafísica de Gabriel Marcel. "Revista Portuguesa de Filosofia", a.c.; El primer estudio, clásico ya, fue de BAGOT,J.P.: Connaissance et amour.Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,o.c.

et que je ne puis me penser moi-même comme existant qu'en tant que je me conçois comme n'étant pas les autres; donc comme autre qu'eux. J'irai jusqu'à dire qu'il est de l'essence de l'autre d'exister; je ne peux pas le penser en tant qu'autre sans le penser comme existant.... Une telle conception s'oppose radicalement à un idéalisme qui définit le moi par la conscience de soi"(92).

En un espléndido capítulo,- el primero de Homo Viator-, titulado Moi et autrui, expone Marcel su teoría de la participación, sólo entendible a la luz de dos seres, personales, es decir, libres, disponibles, presenciales, con vocación de respuesta y compromiso. "Personne - engagement - communauté - réalité; il y a là une sorte de chaîne de notions qui ne se laissent pas à proprement parler déduire les unes des autres - rien d'ailleurs de plus fallacieux que la croyance à la valeur de la déduction- mais qui se laissent saisir dans leur unité par un acte de l'esprit qu'il conviendrait de désigner non par le terme galvausé d'intuition, mais par celui trop peu usité au contraire de synidèss, l'acte par lequel un ensemble est maintenu sous le regard de l'esprit"(93).

---

92. EA., p. 151; múltiples son los textos paralelos en la extensa obra de Marcel, sobre todo HV., p.19.

93. HV., pp. 26-27.



El otro es presencia, no "résonateur et amplificateur"(94), y presencia es "plus et autre chose que le fait d'être là"(95), propiedad de los objetos; tampoco es una "idea" o un "simulacro" que yo me forme de él, es decir, un "médium provisoire, et comme accessoire, à travers lequel je parviens à me former une certaine image, une certaine idole"(96); ni es un competidor, ni un obstáculo, ni, mucho menos, una abstracción. El otro no es individuo, sino persona; y yo me afirmo como persona, -escribe-, "dans la mesure où j'assume la responsabilité de ce que je fais et de ce que je dis...Je tends à m'affirmer comme personne dans la mesure où, assumant la responsabilité de mes actes, je me comporte comme un être réel, participant à une certaine société réelle...Je me affirme comme personne dans la mesure où je crois réellement à l'existence des autres et où cette croyance tend à informer ma conduite"(97).

A la luz de esta concepción personalista, y sólo a su través, se hace inteligible el análisis marceliano sobre el amor. En otros términos, el amor únicamente puede plantearse, piensa Marcel, en una dialéctica de la participación(98).

---

94. HV., p. 17.

95. HV., p. 18.

96. HV., p. 21.

97. HV., pp. 24, 25, 26.

98. EA., p. 22 "Là, et peut-être là seulement, est le passage de l'évolution créatrice à une philosophie religieuse, mais ce passage ne peut se faire que par une dialectique concrète de la participation").

Por eso, el amor no es ni un estado de ánimo del sujeto, ni la imagen mental que me formo del otro, a la que puede dejar de ajustarse, quizá, de modo que podamos decir: "Ya no eres lo que yo creía que eras, y, por eso, no te amo ya". Una postura así, falsea la realidad misma del amor, porque sería tratar al otro como un él, objetivarlo, caracterizarlo, y toda caracterización implica juicio, distancia, enumeración de propiedades:

"La caractérisation consiste en une énumération de propriétés qu'on place les unes à côté des autres, c'est donc une opération absolument extérieure, trompeuse, et qui en tout cas ne nous permet en aucune façon de pénétrer à l'intérieur de la réalité que nous prétendons caractériser... Ce qui importe, c'est de reconnaître que la caractérisation implique une certaine position de moi-même de face de l'autre, et, dirai-je, d'une sorte d'absence radicale ou de coupure entre les deux"(99).

Cuando amo a alguien lo tomo como totalidad, y "por eso es refractario a toda predicación"; algo así ocurre con la obra de arte: cuanto más me gusta, tanto menos puedo calificarla. Por el contrario, "cuando hablo con alguien no siento nada que se parezca al amor, se me aparece como susceptible de proporcionarme cierto conjunto de contestaciones a preguntas que versan sobre

él (¿cómo se llama? ¿dónde y cuándo nació?, etc). Si se quiere él mismo es un cuestionario llenado. Cuanto más amo a un ser, cuanto más participo en su vida, tanto más ese modo de pensarlo revela ser inadecuado. El está más allá de todas esas preguntas que me parecen insignificantes, absolutamente exteriores"(100).

No tiene sentido, -sigue diciendo Marcel en este texto, uno de los primeros y más explícitos sobre el amor-, decir que el ser a quien amo nació en tal fecha, en tal lugar, etc... Esas determinaciones no enriquecen en nada el contenido(?) sobre que versa mi amor(101). Y no tiene sentido, porque el amor es intersubjetividad, relación personal entre un yo y un tú; el amor es creativo, -crea al amante y crea al amado-, porque es un nosotros: "El amante ofrece el mundo a su amada, y él mismo se ofrece también. Todo eso te pertenece"(102). En definitiva, la relación amorosa es un misterio, de modo que cuanto más la vivimos, menos nos preguntamos sobre ella. "Penser quelqu'un d'autre, c'est m'affirmer d'une certaine manière en face de cet autre. Plus exactement l'autre est sur l'autre bord d'une coupure; il ne communique pas avec moi. Mais cette coupure, cette absence, je ne la réalise qu'en m'arrêtant, en me cernant en quelque sorte moi-même, ou si l'on veut, en me figurant"(103).

---

100. JM., p. 161.

101. JM., p. 161.

102. JM., p. 161-162.

103. EA., pp., 221-222.

Pero lo que es propiamente misterioso, según Marcel, no es el objeto del amor, sino la relación, la comunicación amorosa, relación diádica, que no triádica. En anotación del 15 de marzo de 1923 sintetiza certeramente su pensamiento:

"En el fondo, todo se reduce a la distinción entre lo que se tiene y lo que se es. Pero es sumamente difícil expresarlo en forma conceptual, y, sin embargo, tiene que ser posible hacerlo. Lo que se tiene presenta evidentemente cierta exterioridad con respecto a sí. Sin embargo, esa exterioridad no es absoluta. En principio, lo que se tiene son cosas (o lo que pueda asimilarse a cosas, y en la medida precisa en que esa asimilación es posible). Yo no puedo tener en el sentido estricto de la palabra sino algo que hasta cierto punto posea una existencia independiente de mí. En otros términos, lo que yo tengo se añade a mí; más aún, el hecho de ser poseído por mí se añade a otras propiedades, cualidades, etc., que pertenecen a la cosa que yo tengo. Yo no tengo sino aquello de que de algún modo y dentro de ciertos límites puedo disponer, o dicho de otro modo: en la medida en que yo puedo ser considerado como una potencia, como un ser dotado de poderes. No hay transmisión posible sino de lo que se tiene. Si por casualidad una potencia es transmisibile, habrá que sacar la conclusión de que esa potencia es con respecto a un yo más substancial, más o menos

lo que mi pluma (la pluma que yo tengo) es con respecto a esa potencia. Si verdaderamente es válida la categoría del ser, es porque en la realidad hay lo intransmisible"(104).

El amor, en definitiva, está por encima de todo juicio más allá de las categorías lógicas y de cualquier posibilidad de verificación. No te amo por lo que tienes, sino porque eres tú:

"Amo tanto más auténticamente cuando amo menos por mí, es decir, por lo que puedo esperar del otro, y más por él mismo", pero "esta es una respuesta esquemática que implica todavía una noción demasiado dualista del amante y del amado. ¿La verdad no residiría más bien en la comunidad cada vez más indivisible en el seno de la cual yo y otro tendemos a fundirnos más y más perfectamente?"(105).

Y, porque el ser a quien amo es un tú, y en cuanto es un tú, escapa a la naturaleza de las cosas, y "nada de lo que pueda decir de ellas puede concierne"(106).

---

104. JM., p. 302; en esta línea de pensamiento discurre todo el ensayo, inserto en EA., sobre Esbozo de una fenomenología del tener, texto clave dentro del pensamiento de Marcel.

105. ME., p. 252.

106. ME., p. 294.

### III.2. El deseo y el amor

Prosigue Marcel en sus análisis sobre el amor diciendo que "querer es suprimirse como él"(107). Ya dijo que "hay en mí algo capaz de trascender todo juicio verdadero formulado sobre mí mismo"(108), lo cual significa que todo juicio sobre mí, en el fondo versa sobre un él que "por definición no puede coincidir conmigo"(109). Consiguientemente, "aquél para quien yo soy un tú va infinitamente más allá de esos juicios aun adhiriéndose a ellos"(110). Amar, pues, no es conocer "adecuadamente", sino que "el amor surge como invocación, como llamamiento del yo al yo"(111), y "no hay amor allí donde no hay renovación absoluta, y aun renacimiento", pues "el amor es la vida que se descentra, que cambia de centro"(112). Paralelas a estas ideas estarían las bellas descripciones de Homo Viator sobre las valoraciones abstractas:

"La vérité est qu'on n'accepte pas de mourir pour la beauté en général, ou même pour la liberté en général: tout cela ne signifie absolument rien... Il semble bien que, de ce point

---

107. JM., p.218.

108. JM., p.219.

109. JM., p.219.

110. JM., p.219.

111. JM., p.219.

112. JM., p.220 ; anteriormente, en JM., p.161, había afirmado: "Del ser a quien amo absolutamente no puedo conversar realmente con un tercero", y, asimismo, "el ser a quien amo no tiene cualidades para mí. Lo tomo como totalidad".

de vue, il soit absurde de dire que quelqu'un est mort pour une idée: car l'idée n'a pas besoin de cette mort, elle ne peut même pas la connaître, elle se suffit à elle-même. Au contraire, mes frères ont besoin de moi; et il se peut fort bien que je ne puisse répondre à l'appel qu'ils m'adressent qu'en consentant à mourir"(113).

En definitiva, el amor está muy distante de cualquier construcción intelectual. El amante y el amado no pasarían de quedar situados en una relación de exterioridad; el amor, por el contrario, "versa no simplemente sobre la idea del ser, sino sobre el ser"(114). Esta afirmación lleva a Marcel al reconocimiento de que "si mi amor puede ejercer una acción sobre el ser amado, es únicamente en tanto que ese amor no es un deseo"(115), puesto que en el deseo tendemos, consciente o inconscientemente, a subordinar al ser amado a mis propios fines, lo convertimos, en el fondo, en un objeto. "El ser a quien amo,- insiste en Du Refus à l'invocation-, es lo menos posible un tercero para mí, y al mismo tiempo me descubre a mí mismo"(116).

---

113. HV., p. 190.

114. JM., p. 220.

115. JM., p. 221.

116. RI., p. 46. Como hemos visto anteriormente, Gabriel

Marcel aplica a Dios este lenguaje analógico: El

Tú Absoluto es un quién, no un qué, un tú no un él.

El 22 de febrero de 1920 retoma Marcel, en su Journal, los pensamientos anteriores. "¿Qué quería decir yo, -escribe-, cuando el 2 de diciembre escribía que me parecía que el amor versa sobre el ser y no sobre la idea del ser? Si se cree al sentido común, parece, por el contrario, que lo que yo amo es la idea que yo me formo de un ser, no ese ser en sí. Pero, ¿qué significa eso? ¿Que esta idea puede ser inexacta? Eso es singularmente oscuro; ¿puede decirse verdaderamente que yo preste a ese ser caracteres que no posee?"(117).

Pensar a otro es distanciarse, convertirse en espectador, en no participante. "¿Qué es pensar a otro?, -se pregunta el 18 de noviembre de 1920-, es hacer afluir imágenes, recuerdos, alrededor de cierto centro concebido, pero puede no haber ahí más que un rudimiento de noticias, o bien, por el contrario, una evocación concreta que desborde toda información pero suscite un nuevo aflujo mnemónico o imaginativo: yo me vuelvo a colocar en cierta corriente, los recuerdos se levantan. Esto sólo es posible para seres a quienes no haya conocido; cuanto más real haya sido esta experiencia, tanto menos posible es la disociación entre el cuerpo y el alma...Desde el momento en que ya no esté ante la experiencia indivisa de un tú, sino ante un conjunto de informaciones obtenidas, tiendo a pensar en dualista"(118).

---

117. JM., p. 228.

118. JM., p. 255.



Así pues, mientras pongamos el acento en ese alguien que ama a algún otro, -aunque sea yo mismo-, estaremos tratando el amor como fenómeno, como afección, como si fuese un hecho empírico. Por el contrario, "si yo participo de ese amor, ya no intentaré hacerlo entrar en mis casilleros lógicos: todo lo contrario, yo mismo todo entero me refundiré para penetrar en él; no lo subordino a mí, sino que me subordino a él"(119); en una palabra, amamos participando(120).

Esta participación subyacente a toda relación amorosa implica el reconocimiento de cierta permanencia supratemporal del ser amado. "El amor quiere siempre la eternidad de su objeto", dice en el Journal(121); y una de las ideas más repetidas por Marcel en todos sus escritos es la frase de Antonio en La mort de demain: "Aimer un être, c'est lui dire: Toi, tu ne mourras pas"(122). Puesto que te amo, te afirmo como persona, y la persona alcanza una dimensión supratemporal. El "tú no morirás" no es simple deseo de eternizar el instante, expresa una seguridad profética:

---

119. JM., p. 229.

120. JM., p. 220.

121. JM., p. 137.

122. Cita esta frase de La Mort de Demain en EA., p. 137 nota de agosto de 1934; en HV., p. 194, y en El Misterio del ser: "Amar a un ser, es decir: "Tú no morirás"; significa: hay en tí, puesto que te amo, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente la muerte"(p. 226).

"En primer lugar recordaré esta frase de uno de mis personajes: "Amar a un ser es decir: Tú no morirás". Pero, ¿cuál puede ser el sentido exacto o el alcance de tal afirmación? Seguramente no puede reducirse a un deseo optativo, sino que tiene más bien carácter de seguridad profética. Pero, ¿sobre qué garantía puede reposar semejante seguridad? Desde el punto de vista del empirista o el positivista, no puede menos que juzgarse absurda; en efecto, ¿no está en contradicción formal con los datos de la experiencia? El ser que amo está expuesto a todas las vicisitudes a que están sometidas las cosas, e indudablemente en la medida en que participa de la naturaleza de las cosas está sujeto a la destrucción"(123).

Sin embargo, ¿puede alcanzar esta destrucción a aquello por lo cual este ser es verdaderamente un ser? Esta, -dice Marcel-, es la "cualidad misteriosa" que está presente en el amor". Precisamente la seguridad profética podría formularse, más o menos, así: "Cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad incluída en nuestro amor"(124).

---

123. ME., p. 293.

124. ME., p. 294.

Este es el vértice en que confluyen fe, fidelidad y amor:

"Sólo puede haber tú para quien se da, para quien da crédito, para quien cree. Esa esperanza puede resultar defraudada únicamente en la medida en que el tú sigue siendo un él, de quien de algún modo me reservo el derecho de poder decir: "¡El miserable!", él me ha engañado, él ha abusado de mi confianza. La posibilidad de la duda, yo diría que de la abjuración futura, está directamente enlazada con lo ambiguo que ha en semejante relación. Imaginemos, por el contrario, que esa ambigüedad desaparece, que el tú no es más que un tú, la duda, la abjuración, resultan imposibles en esa medida, el crédito no se concede ya a reserva de verificación, se abre sin condiciones. Y aquí aparece la indisoluble conexión que une a la fe con la caridad"(125).

La seguridad profética, en la que convergen la fe, la fidelidad, la esperanza y el amor, encuentra en la obra marcelliana amplísimas resonancias; sobre todo, en estos párrafos:

"Tengo la certidumbre incontestable -algunos dirían mística- de que si debo encontrarme más allá del abismo de la muerte con los seres que realmente he amado, es decir, aquellos que han estado ligados de la manera intersubjetiva más íntima a

lo que soy, los reconoceré inmediatamente como un relámpago, y todo será como si la separación no hubiese existido"(126).

"Debemos reconocer que, en tanto no somos cosas, en tanto rehusamos dejarnos reducir a la condición de cosas, pertenecemos a una dimensión enteramente distinta del mundo, a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal"(127).

### III.3.-El Tú Absoluto:fundamento del amor

Los análisis fenomenológicos del amor conducen directamente a una hiperfenomenología. El valor transcendente de la experiencia amorosa,- como las experiencias concretas de la fidelidad y la esperanza,- es fruto de un autorreconocimiento, de que el sujeto haga consciente la búsqueda de infinito,-"exigencia de transcendencia"-, que implica siempre una actitud de participación. "Si amar a una persona es decirle: Tú no morirás", ello significa que en las raíces de todo amor queda implicado un Absoluto, un infinito, que, además de sustentáculo, es convergencia última de todo amor(128);"Yo no me elevo verdaderamente a Dios, hasta el momento en que pienso, en que quiero con todas mis fuerzas que una infinidad de otros seres cuentan también para él"(129).

---

126. ME.,p.,171.

127. ME.,p.,317.

128. JM.,pp.215,219.

129. JM.,p.,267.

La plenitud buscada por el hombre mediante la comunicación amorosa,- que transforma radicalmente a los seres-, sólo puede hallarla en un Absoluto. "Todo amor verdadero se funda en Dios y por Dios", por eso, "hay que declarar con el mayor énfasis posible que el amor humano no es nada, que se niega a sí mismo, cuando no está cargado de posibilidades infinitas"(130); ello significa "que si ese amor se centra en sí mismo, si degenera en un narcisismo de dos, se transforma en idolatría y pronuncia para sí una sentencia de muerte"(131). Por supuesto que en una filosofía de la libertad,-"el amor es el acto mediante el cual un pensamiento se hace libre pensando una libertad"(132)-, siempre acecha la tentación de confundir el ser con el tener, con "las posesiones que nos devoran", y de confundir el amor con el egoísmo narcisista e idolátrico. Pero una filosofía de la libertad, es decir, un "pensamiento abierto" está orientado por esencia hacia un "más allá" desconocido; y lo que "llamamos impropriamente "más allá" consiste en un conjunto de dimensiones o perspectivas desconocidas de un universo del que aprehendemos únicamente el aspecto que concuerda con nuestra estructura psicofísica"(133).

---

130.ME.,p. 296.

131.ME.,p.296.

132.JM.,p. 71.

133.ME.,pp. 296-297.

Los lazos que unen el amor, la inmortalidad y la trascendencia quedan nítidamente reflejados en este texto de Homo Viator:

"Il me semble que ma réponse serait la suivante:  
Il n'y a pas d'amour humain digne de ce nom qui ne constitue aux yeux de celui qui le pense à la fois un gage et une semence d'inimmortalité; mais d'autre part il n'est sans doute pas possible de penser cet amour sans découvrir qu'il ne peut pas constituer un système clos, qu'il se dépasse en tous sens, qu'il exige au fond, pour être pleinement lui-même, une communion universelle hors de laquelle il ne peut se satisfaire, et est voué en fin de compte à se corrompre et à se perdre; et cette communion universelle elle-même ne peut se suspendre qu'au Toi absolu; il convient de faire justice une fois pour toutes des illusions positivistes à cet égard"(134).

La coincidencia de Gabriel Marcel con las ideas de Martín Buber, en la tercera parte de su libro Yo y Tú, es total. "Las líneas de todas las relaciones, si se las prolonga,—escribe allí Buber, se juntan en el Tú eterno. Cada tú individualmente abre una perspectiva sobre el Tú eterno. En cada tú individual, la palabra clave invoca al Tú eterno". Marcel dirá

---

134. HV., p.p.200-201.

que la Trascendencia es el fundamento de toda relación intersubjetiva, amorosa; por eso, el amor y la fe deben ir estrechamente unidos:

"De esta suerte se encuentra puesto, al lado de la fe, el amor. He dicho en otra parte que el amor es la condición de la fe, y esto es verdadero en un sentido. Pero no es más que un aspecto. Creo que en realidad el amor y la fe no pueden ni deben disociarse. Cuando la fe deja de ser amor, se congela en una creencia objetiva en una potencia concebida más o menos físicamente; y, por otra parte, el amor que no es fe (y que no posee la trascendencia del Dios amado) no es más que una especie de juego abstracto. Así como a la fe corresponde la realidad divina (que no puede pensarse de otro modo que en función de ella), así también corresponde al amor la perfección divina. Y la unidad de realidad y perfección en Dios, muy lejos de tener que entenderse en el sentido de los antiguos intelectualistas ("ens realissimum"), no puede comprenderse sino en función de la unidad de fe y amor en que acabo de insistir. Dejo de creer en Dios a partir del momento en que dejo de amar. Un Dios imperfecto no puede ser real"(135).

Tanto la fe, como el amor, constituyen una cierta manera de alcanzar esa realidad que nos trasciende:

el Tú Absoluto:

"O bien yo postulo legítimamente, pero lo que afirmo no es en suma sino un principio abstracto y vacío -o bien yo afirmo algo que a pesar de todo es un hecho, y eso, ¿tengo derecho de postularlo?...Es notorio que la idea de hecho sigue siendo muy oscura...¿Cómo escapar de ese realismo imprudente sin meterse en un sistema de afirmación sin contenido? Yo intenté vencer este dilema apelando al amor, diciendo que el amor quiere la eternidad de su objeto; pero aquí quizá estemos aún en el equívoco; no cabe duda de que el amante pone fuera del tiempo, por encima del tiempo, la realidad del ser amado...es el problema del Palais de Sable. Me parece que en la oración, en la idea de la oración, hay una especie de respuesta misteriosa, sumamente profunda también, y que yo no capto completamente. Rezar es postular que la realidad de los demás, aun siendo independiente de mí, en algún grado depende, a pesar de todo, del acto mediante el cual yo la pongo, y que éste contribuye de algún modo a esta realidad"(136).

De esta trascendencia, como viajeros que caminan juntos formando una "comunidad ontológica", damos testimonio. Es verdad, -dice Marcel-, que "a esa realidad que nos envuelve seguramente por todas partes,



pero ante la cual, por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente"(137). Sin embargo, "a partir del momento en que nos volvemos permeables a esas infiltraciones de lo invisible, nosotros, que quizá éramos al comienzo solistas inexpertos y por tanto pretenciosos, tendemos poco a poco a transformarnos en miembros fraternos y maravillados de una orquesta, donde aquellos que llamamos indecentemente "los muertos" sin duda están más cerca que nosotros de Aquel del que no puede decirse que conduzca la sinfonía sino que es la sinfonía misma en su unidad profunda e inteligible, unidad a la que sólo podemos esperar acceder a través de pruebas individuales, cuyo conjunto, imprevisible para cada uno de nosotros, es, sin embargo, inseparable de la propia vocación"(138).

El acceso,- aquí radica la tesis marceliana-, únicamente puede realizarse mediante ciertas vías de aproximación ("approches concrètes"), desde unos enfoques concretos, de los cuales el amor, la esperanza y la fidelidad, son signos testimoniales. Todos ellos, más acá de la revelación propiamente dicha, son, al menos, "una vía de aproximación, y como caminantes, como peregrinos en un camino difícil y sembrado de obs-

---

137. ME, p. 318. -

138. ME, pp. 318-319.

táculos, tenemos la esperanza de ver brillar un día esa luz eterna que no ha dejado de alumbrarnos desde que estamos en el mundo, esa luz sin la cual, podemos estar seguros, jamás nos hubiéramos puesto en camino"(139). Con estas palabras finalizó Marcel sus "Gifford Lectures", publicadas en forma de libro con el título de El misterio del ser. Su hondo sabor platónico, neoplatónico, purificado de viejos pesimismo, sitúa su pensamiento en los umbrales de una filosofía abierta a la revelación. ¿Cómo no traer en mientes aquél pensamiento pascaliano de "tú no me buscarías, si no me hubieses encontrado"? En definitiva, el mensaje de Gabriel Marcel podría resumirse así: El hombre es una carencia infinita, pero también luz, fuente de luz, en la medida en que participa en un Transcendente.

---

139. ME., p. 319.

## Capítulo IX

### VALORACION CRITICA DE LA OBRA DE GABRIEL MARCEL =====

#### 1. Valoración crítica y creadora

Estas páginas finales pretenden ser un intento crítico,- y creador, para utilizar uno de los términos más queridos de Gabriel Marcel-, de la amplia , aunque dispersa y asistemática, obra marceliana. Y, para ejercer esta crítica valorativa, hay que desembarazarse, ante todo, de prejuicios, dogmatismos, apriorismos, en suma, que vienen a ser como los anteojos con los que cada comentarista suele ver, mirar, la realidad otra; los términos, pensamientos y afirmaciones ajenas.

Después de dedicar varios años de reflexión no sólo sobre el pensamiento de Marcel sino también a las más diversas críticas ejercidas sobre su obra filosófica, desde las perspectivas más dispares, he llegado a la conclusión de que muchos de los más violentos ataques y la mayor parte de las incomprensiones en torno a las ideas cardinales de su pensamiento, proceden casi siempre de unas ideas preconcebidas por parte de los mismos críticos. Por lo general no han leído desapasionadamente a Marcel, sino que critican su idea de la filosofía, sus estereotipos, lo que Marcel no dice o lo que les hubiera gustado que hubiera dicho.

El ejemplo más notorio lo constituye el libro Dreadful Freedom, de Marjorie Grene. En sus páginas discurren las

iras agresivas del autor contra el existencialismo,- en cuyo seno incluye a Gabriel Marcel, como a un existencialista más-, para despachar el pensamiento marceliano,- una de las fuerzas más originalmente frescas de este siglo, para el autor de esta tesis-, con frases tan ramplonas y superficiales como que "su filosofía es un mal sermón sobre Dios-amor", o "una imitación ambigua y poco inteligente de la loca dialéctica kierkegaardiana", etc.

Sin llegar a estos extremos de "pobre inteligencia", creemos, de un pensamiento que, al menos, merece otro respeto, son legión aquellos autores que le atribuyen los cargos de irracionalismo, fideísmo, misticismo, subjetivismo, "yoísmo", etc. Así Bataglia, Morando, el primer Marcel De Corte, Stefanini, Petruzzellis, Lenz, Sciacca, Rebollo Peña, Collins, Gilson y el mismo Maritain. No vale la pena dedicar una página más(1) a la defensa, innecesaria por otra parte, de estos "supuestos" cargos. Marcel no rechaza la razón, sino el abuso de razón(2). No desprecia el concepto, sino el conceptualismo. Quedó suficientemente claro que, para él, ocurre que existe tal inflación de la hermenéutica que se corre el riesgo de comportarnos como si la inteligibilidad humana fuera el fundamento de la realidad de Dios, por ejemplo; como si Dios fuera el producto divino de nuestras propias elaboraciones.

- 
1. Ver páginas 368-369 de la presente tesis.
  2. Pascal había manifestado: "La última empresa de la razón es reconocer que hay infinidad de cosas que sobrepasan su fuerza. Si la razón no va hasta allí, no es sino débil" (Pensées et Opuscules. Ed. Brunschvicg, 276).

¿Por qué la filosofía de Gabriel Marcel no pasa de ser un "misticismo especulativo", según Gilson, o "tan sólo una metafísica no genuina", en palabras de Maritain, o tan sólo un "drama prefilosófico", según Collins? "No es genuina, auténtica, "tradicional" filosofía la de Gabriel Marcel? ¿Quién dispone del llamado baremo filosófico? ¿Acaso no puede ser llamada filosofía el pensamiento interrogativo marceliano porque, desde el principio, acota el campo de sus reflexiones, reduciéndolas a unos determinados y precisos análisis? ¿o es que, acaso, hay que seguir definiendo el concepto de filosofía como aquél pensamiento que se centra en el ser en cuanto ser? ¿No es posible hablar de una filosofía como expresión conceptual de la experiencia, o es que, en la visión de estos autores, experiencia y razón deben seguir viéndose como elementos aislados y no como aspectos distintos, aunque indivisos, de un mismo conocimiento?. Para Gabriel Marcel resulta claro que la razón es experiencia comprendida y explicada, y la experiencia es razón implícita. Es decir, todo campo de experiencia implica una estructura racional que el pensamiento explicita o puede explicitar.

Creemos sinceramente que este nuevo lenguaje marceliano, que obedece a su concepción de la experiencia, -en cuanto superadora de todo reduccionismo empirista-positivista-, es enriquecedor con respecto a la vieja polémica de los "dos modos de conocimiento", apoyada por H. Bergson(3), en su Introducción a la metafísica, y, asimismo,

---

"La confrontación entre la definición de la metafísica y los diversos conceptos del absoluto lleva al descubrimiento de que los filósofos, a pesar de las evidentes divergencias, están de acuerdo en distinguir dos

por Husserl(4), K. Jaspers(5), Dilthey(6), Max Scheler(7) y Maritain.

Precisamente Maritain, tan respetuoso por otra parte con Gabriel Marcel, después de profusas páginas en Cour traité..., hace una encendida defensa del conocimiento objetivo. Pero ¿qué quiere significar con

modos profundamente diversos de conocer una cosa. El primero indica que nos movemos en torno al objeto; el segundo, que lo penetramos. El primero implica que nos movemos alrededor de nuestro punto de vista y partiendo de los símbolos con los que nos expresamos; el segundo no depende de ningún punto de vista concreto ni hace relación a ningún símbolo. Se puede decir que el primer tipo de conocimiento se detiene en lo relativo y que el segundo, en los casos en que ello es posible, alcanza el absoluto".. (Por consiguiente), "el absoluto se puede encontrar solamente en la intuición, mientras el resto cae dentro del campo del análisis. Por intuición se entiende aquella suerte de simpatía intelectual por la que se penetra en un objeto a fin de coincidir con todo lo que en él existe de único y, por ende, de inefable" (BERGSON, o.c., introducción).

4. "Si deseamos retornar a los orígenes profundos de la experiencia, hemos de llegar a una experiencia de la vida y del mundo que no conozca todavía tal idealización, sino que represente su mismo fundamento" (Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Acad. Verlagsbuchhandlung. Praga, 1939).
5. "Las relaciones comprensibles son esencialmente diversas de las relaciones causales...." (JASPERS, K.: Kausale und Verständliche Zusammenhänge Zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox. Z.f.d. ges. Neurol. und Psychiat., 14, 1913, pp. 158).
6. "El error fundamental de la escuela abstracta ha sido el de descuidar la relación entre concepto abstracto parcial y complejo vital, y tratar los conceptos abstractos parciales como realidades" (DILTHEY, W.: Einführung in die Geistes-Wissenschaften. Dunker und Humblot. Leipzig, 1883).
7. Wesen und Formen der Sympathie. Bulmke. Frankfurt, 1948.

los términos conocimiento objetivo Maritain? ¿Un conocimiento expresado conceptualmente? Pues bien, ¿qué otra cosa dice y hace Gabriel Marcel?. Sólo que por el hecho de afirmar que la filosofía sea un conocimiento conceptual, ¿excluye el valor de la experiencia?. Precisamente aquí radica, si se lee bien a Marcel, la originalidad del autor: en poner de manifiesto el carácter originario de la subjetividad, sin confundir el orden de lo vivido, de la experiencia, con el de la reflexión sobre la experiencia. Resulta hazaña imposible estudiar los problemas sin tener en cuenta al sujeto más allá de las expresiones intelectuales, teóricas.

## 2. Niveles de experiencia

De una lectura atenta de los diversos escritos de Gabriel Marcel se desprende inmediatamente que su preocupación central es no identificar experiencia con verificación. El científico cree en el mesianismo de la razón pensante; sus esquemas de experiencia, - universales, unívocos-, establecen una relación de dominio sobre la realidad. Pretenden controlarla mediante una exigencia de repetición impuesta, verificable, manipulable; y suponen que no existe más paradigma de experiencia que el de las ciencias positivas: Sólo es normativa la experiencia que se expresa en términos científicos.

Gabriel Marcel elabora un concepto más amplio de experiencia. Existe una experiencia de sentido, que se sirve de un lenguaje no objetivista, unívoco, exacto, sino abierto al contacto personal, a esas realidades más profundas y significativas; es decir, conocer no es dominar, producir (poder), sino hacerse, desarrollar

unos valores que permitan al hombre ser persona.

En definitiva, frente al pathos de la demostrabilidad,- dogma de la razón práctica científica-, Marcel descubre los diferentes niveles de experiencia en el hombre, ninguno de los cuales ha de convertirse en dictatorial con respecto a los demás. Cada campo de experiencia tiene su estructura propia (científica, estética, social, moral, religiosa), pero la experiencia es polivalente(8). Existen otros planos de verdad que no se reducen a la razón instrumental que opera siempre sirviéndose de esquemas causalistas. Hay la experiencia de lo irreductible. "Hay lo inexpressable", decía el segundo Wittgenstein(9); y Scheler afirmaba la posibilidad del conocimiento de realidades inobjetivables. Resulta, al menos curioso, que los pensadores anglosajones empiecen a interesarse por lo metaempírico, cuando ya Hegel denunciaba la extraña insensibilidad anglosajona para cierto tipo de filosofía, convencidos, quizá, de que sólo era filosofía la que ellos hacían. El texto de Gabriel Marcel contra el reduccionismo de idea de verdad de Alfred Ayer(10), resulta sumamente significativo. La experiencia de sentido,

---

8. Interesante el libro recién aparecido de X. PIKAZA: Experiencia religiosa y cristianismo. Salamanca, Sígueme, 1981 (en especial, la I parte: Experiencia); y artículo de BOUILLARD, H.: La experiencia humana y el punto de partida de la Teología fundamental. "Concilium", 6, junio 1965, pp. 84-96.

9. Tractatus, 6, 5 22 y 6, 54.

10. Ver pp. 275-277 de la presente tesis.



que propugna Marcel, es valorativa, hermenéutica, simbólica, y no se prueba por los esquemas reduccionistas de la ciencia, sino que coimplica a la persona en una dimensión de hondura. No transmite saberes objetivos, despersonalizados, sino actitudes.

En definitiva, la verdad no posee primariamente un estatuto abstracto ni teórico, sino que es un acontecimiento. Hay, en suma, una responsabilidad personal de la verdad, en la que el hombre no puede ser reemplazado por nadie; de ahí que el mensaje de una filosofía como la de Marcel no pueda ser otro que la invitación constante a la libertad creadora. Y, precisamente aquí, hay que situar la crítica frontal, - exagerada para muchos -, al peligro de objetivación. Si el mundo entero se objetiva; si la ciencia, que hasta ahora se limitó a manipular las cosas, manipula también al hombre, todo se transforma en objeto (Gegenstand); y en un mundo objetivado, acabamos por tenerlo todo y no ser nada. He ahí los ídolos del hombre actual, -dice Marcel-, alienado, ávido de bienes, codicioso: la producción, el consumo, la técnica. Cuanto más ricos son sus ídolos, tanto más pobre es el hombre (Être et Avoir). Por eso, en lugar de amigos, busca placer, posesión y poder; en vez de ser, busca tener; en vez de lo viviente, elige lo muerto. ¿No hay que comprender a esta luz la reivindicación que hace Marcel de esas realidades humanas, como son el amor, la amistad, la fidelidad, el encuentro, la fe, las relaciones interpersonales?. El hombre objetivado, materializado, puro objeto, dejaría de existir(11).

---

11. LEWIS, C.S.: The Abolition of Man. New York. MacMillan, 1947.

¿Ven aquí tantos críticos de Marcel lo que ellos denominan el pesimismo, - consecuencia de un romanticismo utópico, soñado-, congénito de nuestro autor?. Sin duda; sin embargo, Gabriel Marcel no destaca los aspectos negativos de la existencia humana, - dolor, muerte, fracaso, etc.-, para quedarse en ellos. Si así fuera, no cabe la menor duda de que se correría el riesgo de introducir el cristianismo como un remedio contra el fracaso; sería un remiendo y no un principio de vida. Dios no sería Dios más que a partir de la miseria del hombre; idea que, - como veremos-, está muy lejos del auténtico Marcel. Por el contrario, Gabriel Marcel destaca los aspectos positivos del existir humano: el amor, la fidelidad, la fe, la creación artística, el trabajo, la paternidad, y también la investigación científica; aunque, quizá, empeñado en combatir lo que él llama la abstracción de la técnica en sí misma(12), - y por qué no decirlo, debido también a su temperamento artístico-, no haya dedicado demasiadas páginas a considerar las contribuciones positivas de la técnica; pero, tal vez, en su conciencia estuviera la convicción de que ya eran bastantes los cantores de las excelencias de aquella, y muy pocos los convencidos de que nuestro mundo suena a hueco, a vacío.

Creemos, pues, que carecen de sentido las críticas de yofismo, de no haber conestado con lo social, con las realidades científicas y técnicas, tachando su pensamiento, a la vez, de ideología burguesa, individualista. Marcel atiende, ante todo, a la dimensión

---

12. HCH., pp. 41-42.

básica, es decir, la interpersonal. Lo social, piensa, está en función de lo personal.

### 3. La exigencia ontológica

Además de la esfera debidamente explorada por la ciencia, está la realidad de nuestra existencia de personas libres y responsables. Nunca puedo descubrir el significado último del ser,- afirma Gabriel Marcel-, prescindiendo de mi yo ~~singular~~; es decir, yo no puedo quedar fuera de la pregunta, cuando la pregunta se dirige al ser mismo de los entes, es decir, cuando el movimiento interrogativo del pensamiento se dirige al todo: ¿Qué significa que algo exista en general?, ¿por qué existe algo en general?.

El conocimiento científico, se afirma, es un conocimiento "per causas", demostrable; pero el conocimiento metafísico no se refiere a un tema al alcance de un observador separado (espectador), sino a un ser que supera la dicotomía sujeto/objeto. Kant vio ya con singular nitidez que hay tres cuestiones filosóficas por excelencia: Dios, libertad, inmortalidad; y las tres se reducen a una: La posibilidad de la trascendencia. Pero, ¿es susceptible de prueba objetiva, en sentido marceliano, alguna de estas cuestiones?. De hecho, los filósofos de todos los tiempos han discutido y siguen discutiendo sobre estos conceptos básicos, aunque mantengan la tesis de que la filosofía es una ciencia. ¿Cómo es posible que, si se trata de una ciencia como cuerpo de doctrina ~~en~~ sentido unívoco, es decir, conocimientos demostrables en el mismo sen-

tido que las demás ciencias, no se haya encontrado ya una respuesta definitiva a estas cuestiones últimas?. La respuesta de Marcel es clara: el ser no es un objeto. Yo no soy un espectador, un testigo imparcial, sino un participante; es decir, el sujeto traduce a lenguaje conceptual su experiencia profunda de ser un yo singular. La metafísica, en suma, es una ciencia que no puede prescindir del universal concreto, que es el singular. Sin el sujeto, la metafísica degeneraría en pseudociencia, pues trataría de una pseudorealidad, "del ser en cuanto objeto", de igual modo que sería imposible una investigación del ser como puro sujeto, puesto que está dinámicamente orientado al otro.

Gabriel Marcel se rebela contra el gran sueño del positivismo: el de eliminar la perspectiva metafísica, sobre cuyas cuestiones puede seguirse discutiendo hasta el infinito, sin hallar pruebas concluyentes que desemboquen en el esclarecimiento científico universalmente demostrable. No es posible impedir, - exigencia ontológica -, que el hombre se plantee las preguntas definitivas sobre su vida como totalidad y sobre el sentido de la totalidad. Es más, cuanto más se libere de las opresiones, más capaz se volverá para penetrar en su interioridad, más libre se hará de sí y para sí. Cierzo que puede responder diciendo que no dispone de respuesta a tales preguntas; más aún, puede declarar incluso que tales preguntas carecen de sentido; sin embargo, seguirán planteándosele siempre. La pregunta de por qué existe el ser es algo tan elemental y primario o primordial para el hombre de hoy, y del pasado,

Wisdom decía: "De hecho, el principio de verificación es una proposición metafísica, un embaucamiento, si se permite la expresión" (17).

La estrechez del principio de verificación siguió rechazándose. El científico, - afirmará Th.S. Kuhn (18), se vale de las categorías epistemológicas de la fe, - puesto que realiza su experiencia fundándose en esquemas que nunca ha demostrado, - que antes parecían reservadas al mundo de lo irracional. "El científico deberá tener fe en que el nuevo paradigma de inteligibilidad tendrá éxito cuando se enfrente a los muchos problemas que se presentan en su camino... una decisión de este tipo sólo puede tomarse con base en la fe" (19). Cuando, en un momento determinado, los datos observados contradicen al esquema interpretativo, surge una revolución, una ruptura; es decir, se abandona el esquema anterior a la vez que se busca otro paradigma que responda mejor a la nueva experiencia. Pues bien, este cambio, dice Kuhn, no se realiza por verificación, ni por falsación. Ya no hay pruebas. Un paradigma nunca puede demostrarse.

Wittgenstein acuñó, por su parte, la expresión de "juegos lingüísticos". Existen múltiples tipos de lenguaje, cada uno de los cuales tiene sus propias reglas, su lógica.

- 
17. WISDOM, J.: Philosophy and Psychoanalysis. Oxford, 1953, p. 245.
  18. KUHN, TH. S.: La estructura de las revoluciones científicas. México. FCE., 1975, p. 197 (nueva ed. Madrid, F.C.E., 1979).
  19. KUHN, TH. S.: La estructura de las revoluciones científicas, o.c., p. 244; interesante confrontar con LAKATOS, I.: Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales. Madrid, 1974, p. 25 ss., y TOULMIN, S.: La comprensión humana, I. Madrid, 1977.

Lo que se exige a cualquier usuario de un determinado lenguaje es que diga qué lógica corresponde a cada uno de ellos. El principio de verificación es sustituido por el principio de uso; es decir, el sentido del lenguaje ha de buscarse en la forma en que es usado. Pero resulta claro que el lenguaje es mucho más que un conjunto de palabras y de frases, susceptibles de ser analizadas a base de lógica y de sintaxis. El lenguaje es la transcripción del hablar de los seres humanos. Es siempre lenguaje de alguien y para alguien. El lugar nativo del lenguaje es la comunidad humana en que es hablado y escuchado. Esta necesidad de situar en un contexto humano el lenguaje ha llevado a los seguidores de los primeros iconoclastas del positivismo lógico a prestar atención al lenguaje auto-predicativo, como superador del fisicalismo, y distinguir dentro del lenguaje mismo formas para hablar de las personas y formas para hablar de las cosas. Disponemos, dirán, de una lógica distinta para la categoría-personas que para la categoría-cosas.

Pues bien, Gabriel Marcel se rebeló sistemáticamente contra la pretensión de conceder al lenguaje la última instancia y, sobre todo, se esforzó por situar el lenguaje metafísico, -así como todo lenguaje religioso-, en la dimensión de un lenguaje de personas. La estructura del hombre, dirá, es radicalmente dialogal. En el encuentro aparecen las notas más personales del ser humano, que se va haciendo en intimidad y apertura, en libertad y dependencia de los otros; de ahí, que el ideal de la persona no consista en absolutizarse, destruyendo la realidad de los otros, sino en el surgimiento de la alteridad, que me enriquece al convertirme en momento de un diálogo. Y

sólo en el encuentro puede tener lugar la experiencia religiosa, y únicamente a través de las categorías de encuentro puede ponerse el tema de Dios. La objetividad de Dios, afirmará, es la de un misterio personal. Más que el fundamento del ser, Dios es alguien, un interlocutor, que interviene. En suma, es necesario hablar de Dios antropológicamente (que no antropocéntricamente), de modo que a un hombre que vuelve a ser esencialista hay que ofrecer un concepto existencialista de Dios.

Strawson, distinguiendo entre una metafísica descriptiva y una metafísica revisionista, y Milton K. Munitz, en el ensayo más serio sobre la cuestión metafísica realizada por un analista del lenguaje(20), han vuelto a suscitar la posibilidad de la pregunta "¿Por qué hay un mundo?",- ¿Por qué hay algo en vez de nada?. en la formulación de Leibnitz-, frente a los positivistas lógicos. Lejos de carecer de sentido, piensan que es razonable; porque, en definitiva, pueden existir enunciados significativos en relación con la realidad que no pueden ser verificados empíricamente. Hay diferentes "juegos o conjuntos del lenguaje", que no pueden reducirse a una forma única, sensorial. El lenguaje sobre Dios será siempre transgresivo a los datos inmediatos de la experiencia. Conduce a una realidad que no es accesible sino merced a una interpretación.

---

20. STRAWSON, P.: Individuals...o.c., p.107; MUNITZ, M.K.: The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology. New York, 1965; interesante intento de encontrar un fundamento racional al lenguaje ético lo constituye el libro Metaphysical Beliefs. ed. por A. MacIntyre. London, 1957.

### 5. El Dios del teísmo clásico

Otro de los puntos más originales del pensamiento marceliano es, sin duda, su planteamiento del tema de Dios. Marcel se encuentra de lleno con que el gran sueño del positivismo, - eliminar la perspectiva metafísica -, arranca de la excesiva confianza en el absolutismo de la razón: No hay más religión que la ciencia; sólo es normativa aquella experiencia que se expresa en términos empíricos. "¿Dios? No lo conozco", era la respuesta.

Gabriel Marcel descubre el reduccionismo experiencial que hay a la base de cualquier empirismo positivista, y afirmará convincentemente que ni el desarrollo de la ciencia, ni la dialéctica de la razón constituyen la plenificación definitiva para el hombre. No, a la absolutización del progreso, de la experiencia empírica; no, al mesianismo de la razón instrumental, práctico-científica. Hay otros niveles de verdad y de sentido, que suscita formas de comunicación interpersonal, que coimplica a las personas y se dirige a esa dimensión de profundidad que hay en el hombre. Es decir, el lenguaje metafísico, el lenguaje religioso en general y el lenguaje sobre Dios, en particular, pueden ser lenguajes significativos. W. Horderm ha dicho recientemente que "entre todos los juegos lingüísticos que realmente se juegan, el lenguaje religioso representa los juegos olímpicos, los juegos en los que se deciden las cuestiones definitivas y más costosas"(21).

---

21. HORDERN, W.: In Speaking of God. New York, 1964.



Ocorre, sin embargo, que el concepto de Dios ha estado clásicamente vinculado al fundamento y justificación de lo existente: Dios "causa sui", "ratio sufficiens", Dios-garantía-del-orden-establecido. El problema viene de atrás. El cristianismo se sirvió de los esquemas conceptuales del platonismo medio(21 bis) en sus reflexiones sobre la esencia de Dios. Para los griegos, los dioses, "lo divino", explican el mundo, forman parte del orden natural del mundo, son el origen último de lo que existe fácticamente en el mundo. La captación, pues, de lo divino ha de realizarse a partir de los datos conocidos de la realidad. Este será, posteriormente, el clásico argumento cosmo-teleológico; es decir, Dios aparece como razón ordenadora del mundo, como Nous que puede ser conocido por el nous humano.

La pervivencia de la concepción del dios griego en la filosofía escolástica e, incluso, en la filosofía moderna, es patente. Ambas se servirán del procedimiento regresivo, -bien desde la estructura del cosmos a una "causa primera", bien desde la estructura de la subjetividad al fundamento de ella misma-, para llegar conceptualmente a Dios. Los apologetas, en base a sus teorías so-

---

21 bis. San Justino recoge el legado filosófico del platonismo medio: fusión de ideas platónicas, aristotélicas y, en parte, estoicas; cf. KOCH, H.: Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (1932). Magnífico estudio sobre el tema en PANNENBERG, W.: La asimilación del concepto filosófico de Dios, en "Cuestiones fundamentales de teología sistemática". Salamanca. Sígueme, 1976, pp. 93-112.

bre el logos, comenzaron a asimilar a gran escala el mundo espiritual del helenismo. Y, sin embargo, la idea filosófica de Dios obedecía a otra índole: La esencial libertad del Dios bíblico frente al mundo no cuadraba con el concepto griego de Dios, construido por inferencia regresiva desde el mundo. La libertad del Dios bíblico resultaba inaccesible al procedimiento regresivo. Era indispensable una donación, -presupuesto de toda comunidad del hombre con Dios-, es decir, el Dios vivo se coloca como persona frente al hombre.

Pues bien, aquél Dios del teísmo clásico, - a cuyo contacto, dirá Merleau-Ponty(22), muere la conciencia metafísica y moral del hombre, - no es más que una conceptualización inadecuada. Ese Dios, negador de la creatividad humana, que, por ser fundamento del ser, desvaloriza la historia, debe morir. Dios no puede ser rival del mundo, sino misterio. El mundo sin Dios no es mundo, y Dios sin el mundo deja de ser Dios-para-el-hombre.

Por eso, la primera tentativa marceliana debía consistir en renovar el lenguaje. Y, para ello, intentó desmontar las categorías griegas, -estáticas, sustancialistas, causalistas-, para encontrar otras más flexibles y humanas, que abrieran la posibilidad de una concepción genuinamente existencial de Dios, pues a lo que más se parece Dios es al hombre. Desde esta óptica, Marcel pone en cuestión un sistema tradicional de representaciones y el Dios representado por ese tipo de conciencia tradicional.

---

22. MERLEAU-PONTY, M.: Sens et non-sens, o.c., p.1191; "La aceptación de un creador impone este dilema: o se afirma la realidad del mal, o se afirma la existencia de un Dios defensor del orden cósmico, al que se sacrifica el hombre" (Eloge de la philosophie, o.c., p.192).

Gabriel Marcel se siente más cercano a la mentalidad hebrea que a la griega, cuando habla de Dios. El pensar griego es estático, es el pensar del ser, del ontos on, de la sustancia. Lo divino, para el griego, es la expresión que el hombre otorga a su percepción de la coherencia armónica del conjunto del cosmos. Dios es la esencia que garantiza la estabilidad de las cosas en cuanto ser. La ontologización de Dios, - teísmo ontologista-, obedeció quizá a una reacción frente a la antropomorfización extrema: tentación de las religiones. El Dios cristiano, - piensa Marcel-, fue traducido a conceptos griegos, y salió un Dios: ser necesario, inmutable, autosuficiente, perfecto, eterno, absoluto. Sin embargo, el Dios vivo no es conceptualizable, no depende en su realidad de las funciones que el entendimiento humano descubre en él. No es el atributo que los hombres confieren a la dimensión última de su experiencia humana. Ante el Dios de la ontología, - "causa sui"-, no es posible postrarse.

En la concepción hebrea, por el contrario, Dios es una fuerza soberana que, en modo alguno, depende de las percepciones ni de las concepciones humanas, sino que el hombre depende de la decisión de Dios, que se revela o se oculta. Si los griegos son reacios a introducir lo personal en el ámbito de la especulación, -lo divino es para el hombre griego lo que percibe en la cumbre de su más pura especulación-, el pensar hebreo, existencial, dinámico, valora el acontecer, personal e histórico, como ámbito privilegiado de la manifestación de Dios. El logos del conocimiento no es ya el lógico-racional. Dios se presenta frente al yo como una libertad in-

comprensible.

Pues bien, el conocimiento de Dios,- he ahí la tesis central de Marcel-, es el conocimiento de una presencia que no puede ser pensada sino como persona. Sólo ante un Tú libre es posible el riesgo de la entrega. Las categorías que Marcel proclama no son causalistas, sino otras más flexibles: Interpelación, llamada, misterio, gracia, don, relación de amor, presencia. Obsesionado porque se despoja a Dios de su carácter de misterio, lanzará sus más enérgicos ataques al conocimiento objetivo, -triunfo de la razón natural-, a la creciente conceptualización de Dios. Todo lenguaje objetivo sobre él es necesariamente idolátrico(23). No se puede hablar de Dios con el lenguaje de las cosas, ni se puede argumentar con razones su existencia. La experiencia de Dios se sitúa por encima de las pruebas conceptuales, que se sirven de un lenguaje objetivado, causalista, propio del mundo del haber, de lo problemático, de lo caracterizable. "Dios es más que causa,- dirá Zubiri-, ha de tener carácter de persona"(24). La crítica de Marcel a los atributos divinos,- acorde con su concepción no estática, sino dinámica de la realidad humana, que no es naturaleza, cosa o sustancia, sino libertad, proyecto, elección-, tiene como meta la desontologización de Dios. Conceptualizar el nombre de Dios, congelarlo en

23. Contra una falsa objetividad, idolátrica, de Dios, se alzan Barth, Bultmann, etc., cuyas raíces provienen de Lutero en su protesta contra el escolasticismo.

24. ZUBIRI, X.: Introducción al problema de Dios, en "Naturaleza, Historia, Dios", o.c., p.356.

conceptos onotológicos, ha constituido el peor malentendido. Hablar objetivamente de Dios es, cuando menos, irreverencia. ¿Qué otro propósito tienen las críticas de Marcel a las "pruebas" demostrativas sobre Dios?. Más que objeto de argumentos, Dios es contenido y final de una experiencia. Sólo se demuestra en el plano del dominio cósmico. El Dios-misterio desborda todas las representaciones, es aquella realidad originaria que desborda lo existente. No hay observación, problema de Dios, sino que se autorevela en un proceso de experiencia, en el acontecimiento de verdad que constituye la revelación.

El camino emprendido por Gabriel Marcel,- lo hicimos notar en otra ocasión-, lo han seguido una pléyade de teólogos(25), entre los que destaca por su personalidad K. Rahner. El hombre,-escribe-, experiencia lo divino como meta, como un hacia donde escondido, siempre nuevo, que suscita la ilimitada creatividad y constituye el horizonte que potencia el caminar del hombre, ser abierto a un misterio que nos trasciende siempre"(26). Pero el misterio, según Marcel, es una certeza superior.

---

25. LADRIÈRE, J.: Théologie et langage de l'interprétation.

"Rev. Thèol. de Louvain", 1(1970)258 ss. En este artículo afirma Ladrière que la muerte cultural de Dios, concebido como objeto, se encuentra inscrita en el destino mismo de la metafísica desde sus orígenes, al hacer de Dios el fundamento absoluto del ente. Esa voluntad de encontrar un fundamento para superar al ente dado pone de manifiesto la voluntad de representación del hombre racional.

26. RAHNER, K.: Gotteserfahrung Heute, o.c., p.164-165.

¿Puede afirmarse alegremente que Gabriel Marcel, cuando se sirve de estas categorías más flexibles, categorías de misterio y no de problema, está propugnando un retorno a lo preintelectual, plano en el que se olvidan los problemas y avances de la ciencia en aras de un platonismo utópico?. Creemos, sinceramente, que Marcel pretende superar,- no destruir-, el mundo racional, abriendo un campo de realización más elevado. Es decir, Dios no cabe en la limitante parcela del concepto, ni es la verdad que la razón proyecta a fin de encontrar seguridad. Sería hacer un uso mágico de Dios. En definitiva, Dios reside más allá de las fronteras del saber; pero su trascendencia se traduce en personalidad. Y, porque es persona, sólo puede encontrársele en el diálogo. Un Dios patrón, que exige al hombre, su servidor, el sacrificio de la libertad, resulta increíble. Un Dios liberador sólo puede solicitar un encuentro en la libertad. Prefiere que se le niegue con un acto libre a que se le afirme con un acto servil. La filosofía que preconiza Marcel es la de una libertad que siente la llamada,- y se abre-, de otra libertad.



GABRIEL MARCEL.

### Biografía

Nació en París el 7 de diciembre de 1889. Murió el 8 de octubre de 1973 en la capital de Francia. Contaba, pues, al morir, ochenta y tres años.

Profesor de filosofía, miembro del Instituto de Francia, autor teatral, músico, crítico de teatro, escritor infatigable, conferenciante por todo el mundo. Visitó España en varias ocasiones, la postrera en octubre de 1964. Con tal motivo pronunció una conferencia, en el Colegio Mayor José Antonio, -siendo rector del mismo el profesor Muñoz Alonso-, sobre la pérdida de la intimidad en el hombre moderno (24 de octubre de 1964). La primera vez que visitó España fue en 1934. En aquella ocasión pronunció conferencias en varias ciudades (Sevilla, Madrid, etc.) y en El Ateneo madrileño sobre la sabiduría en la Edad de la Técnica.

Intentar un repertorio completo sobre todos los escritos de Gabriel Marcel, empieza a resultar, si no imposible, ciertamente laborioso. El P. Troisfontaines, discípulo y primer sistematizador de su pensamiento, realizó una labor admirable en su magna obra De l'existence à l'être, reeditada recientemente; pero fue parcial, puesto que se redujo a listar los escritos y conferencias o entrevistas del filósofo, aparte de que, por una serie de defectos técnicos, no resulta fácil localizar algunas fuentes. Por ejemplo, no suele citar páginas de revistas y, en ocasiones, ni el lugar de edición de una obra.



## II

Por el contrario, F.H. Lapoine, en la revista The Modern Schoolman (1,1971,pp.23-49), ha publicado una amplia bibliografía sobre Gabriel Marcel, sin reseñar, en cambio, sus obras. En este sentido, intenté anteriormente (revista Crisis,XXII, 1975,pp.29-76) confeccionar un Ensayo bibliográfico de y sobre Gabriel Marcel, que, en aquella ocasión, abarcaba hasta 1972. Ferrater Mora, en su reciente versión del Diccionario de Filosofía (Alianza Editorial,1979), se refiere a este ensayo.

Por supuesto que recopilaba entonces aquellos ensayos de Gabriel Marcel con tono más directamente filosófico. No me hacía eco, ni lo voy a hacer ahora, de todas y cada una de las colaboraciones habituales del autor sobre críticas teatrales, notas y comentarios musicales, etc., aparecidas sucesivamente en Les nouvelles littéraires (5-IV-1945 a 25-XII-1952 y 1-I-1953 a 31-XII-1964), en la Quinzaine Critique (10-XI-1929 a II-1932), en Sept (21-IV-1943 a 2-VII-1937), en Carrefour (XI-1938 a 8-IX-1939), en J'ai lu (1946-1948), en Le Jour (1936-1939), en Nouvelle Revue Française (1-IX-1919 a IV-1940), en Temps Present (1-IX-1944 a 16-XI-1945), en l'Europe Nouvelle (31-III-1923 a 19-II-1938 y 4-VIII-1923 a 29-IX-1923). y en Chroniques Théâtrales (1937-1945 y 1945-1965).

Las colaboraciones, periódicas o no, sobre tema musical, pueden leerse en: l'Europe Nouvelle (31-III-1923 a 19-II-1938), en Nouvelle Revue Française (1-IX-1919 a IV-1940), en Les Nouvelles Littéraires (24-VI-1948 a 25-XII-1952 y 1-I-1953 a 31-XII-1964), en Sept (21-IV-1934 a 2-VII-1937), en Temps Present (5-XI-1937 a 7-VI-1940 y 1-IX-1944 a 16-XI-

### III

1945), en Confluences (9-IX-1943), en Metier de chef (1929, 1933-1934-1935) y en Revue Musicale (1925, 1933, 1936, 1937, 1938, 1952).

Por fin, sus colaboraciones literarias han aparecido en: Courrier Royal (1940), l'Europe Nouvelle (de 1923 a 1938), J'ai lu (1946-1948), Le Jour (1936-1939), La Nouvelle Revue des Jeunes (1929-1932), Le Nouvelle Revue Française (1919-1940), Les Nouvelles Littéraires (1945-1952), La Quinzaine Critique (1929-1932), Savez-vous? (1935-1936), Sept (1934-1937), Temps Nouveau (1941), Temps Present (1937-1940), Chroniques Littéraires y Carrefour, revue (1938-1939).

Tampoco podemos recoger las innumerables notas necrológicas, publicadas en periódicos y revistas con motivo de su muerte. Pero conviene dejar constancia de que existe una asociación Presence de Gabriel Marcel, creada en 1975, con sede en París.

Desde el punto de vista metodológico, el siguiente ensayo bibliográfico está distribuido de la siguiente manera:

#### I. Bibliografía de Gabriel Marcel

- A. Libros
- B. Obras en colaboración
- C. Ensayos y artículos
- D. Traducciones

#### II. Bibliografía sobre Gabriel Marcel

- A. Libros
- B. Ensayos y artículos

## I. BIBLIOGRAFIA DE GABRIEL MARCEL

A.- Libros

1914

1. Le seuil invisible. Paris, Grasset, 307 p. (Contiene las obras teatrales: La grâce y Le palais de sable); escrito entre 1912-1913; La grâce fue su primera obra de teatro escrita; se remonta a 1910-1911.

Recensiones

2. PRAVIEL, A.: Théâtre, en "Rev. Bibliogr. Univ.", 1 (1915) 93-94.

1920

3. Le quatuor en fa dièse. Paris, Plon, 123 p. (había sido terminada en 1918).

1921

4. Le coeur des autres. Paris, Grasset, 123 p.

Recensiones

5. PRAVIEL, A.: Le coeur des autres, en "Rev. Bibliogr. Univ.", 154( 1922) 19-20.

1923

6. L'Iconoclaste. Paris, Stok, 136 p. (escrita en 1920).

1925

7. Un homme de Dieu. Paris, Grasset; reed. en La table ronde, 1950

Recensiones

8. AMBRIERE, F.: Un homme de Dieu au théâtre Montparnase, en "Opera" 209 (1949) 2
9. BALLARD, E.G.: Gabriel Marcel à la scène. "Etudes" 4 (1949) 218-

230.

10. La chapelle ardente. Paris, Stok, 20 p.; otra edición en "La Petite Illustration", n.263.

1927

11. Journal Métaphysique(1913-1923). Paris, Gallimard, XI-342 p.; 2e ed., 1930; 3e ed., 1946; 9e ed., 1949; 17e ed., 1958. Hay publicaciones parciales del Journal: Journal Métaphysique (fragments), en "Confluences" I, 1941; De l'Espérance (extraits du Journal Métaphysique), en "Etudes" 20, IV, 1935).

#### Recensiones

12. PUECH, H-C.: Le "Journal Métaphysique" de Gabriel Marcel, en "Cahiers du Sud", 1929, pp.81-93.
13. LAVELLE, L.: Un "Journal Métaphysique", en "Le moi et son destin", Paris, ed. Aubier, 1936, pp.51-63.
14. BARUZI, J.: Le "Journal Métaphysique" de G.Marcel, en "Nouv. Rev.Franc.", 1928, pp.133-138.
15. BALADI, N.: "Journal métaphysique" de Gabriel Marcel, en "Rev du Caire" 57 (1928) 297-317.
16. WAHL, J.: Le "Journal Métaphysique" de Gabriel Marcel, en "Rev de Metaphys. et de Mor.", 27 (1930) 75-112; posteriormente reimpreso en el libro "Vers le concret", Paris, Vrin, 1952, pp.223-260.

1931

17. Trois pièces. Le regard neuf. La mort de demain. La chapelle ardente. Paris, Plon, 226 p.

## VI

1933

18. Le Monde cassé. Paris, Vrin, (Apéndice Positions et Approches concrètes du mystère ontologique), 287 p.
19. Le Monde Cassé. Paris, Desclée de Brouwer, 98 p.; reed., 1949.

### Recensiones

20. De CORTE, M.: Introduction a "Positions et approches concrètes". Paris, Vrin, 96 p.
21. SOTTIAUX, E.: Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge. Louvain, Nauwelaerts, 1956, 219 p.

1935

22. Etre et Avoir. Prolegomenes a une métaphysique de l'espérance. Paris, Aubier-Montaigne, 357 p. (Contiene la II parte del Journal, 1928-1933) y Foi et réalité.

### Recensiones

23. MERLEAU-PONTY, M.: Etre et Avoir, en "Vie Intellectuelle", 45(1936)98-109.
24. BEAUDUC, L.: Une métaphysique de l'espérance, en "Arts Lettres", 6 (1946) 344-348.
25. PARODI, D.: Gabriel Marcel: Etre et Avoir, Paris, Mins.educ. publ., 1937, pp.11-15.

1936

26. Le chemin de Crète (Ariadne). Paris, Grasset, 205 p.; reed., 1945.

### Recensiones

27. ANONIMO: en "New Stateman" 56(1958)246
28. CONDON, M.: Ariadne and Gabriel Marcel, en "Renascente", 20, 1968, pp.99-103.
29. LAURIENNE, A.: Le chemin de Crète, en "La Table Ronde", 74, 1954, pp.165-170.

VII

30. Le Dard. Paris, Plon.
31. Le Fanal. Paris, Stock; hay reed. aparte en "La Vie Intellectuelle"( suppl.),1936.

1938

32. La Soif. Paris, Desclee de Brouwer, 289 p. ( también tiene el título de Les coeurs avides).

Recensiones

33. BARJON, L.: Gabriel Marcel à la scène. "La Soif" et "Un homme de Dieu", en "Etudes" 262 (1949) 218-239.
34. BISHOP, T.W.: Pirandello and the french theatre( La Soif), New York, Univ. Press, 1961.
35. FONSNY, J.: en "Les etudes clasiques"(Namur) 8(1939)136.
36. RALSTON, Z.T.: Gabriel Marcel's paradoxical expression of mystery. A stylistic study of "La soif". Washington, The Cathol. Univ. Of America Press, 1961.
37. SONEI, J.: en "Nouv. Rev. Theol."(Tournai), 66(1939) 383.
38. BALLARD, E.G.: Gabriel Marcel à la scène. "La Soif" et "Un homme de Dieu", en "Etudes" 4 (1949) 218-230.
39. Le point sur les "i", en "Les oeuvres libres", n. 208.

1940

40. Du Réfus à l'Invocation. Paris, Gallimard, 327 p.; 2e ed., 1942; 5e ed., 1948.

Recensiones

41. De CORTE, M.: en "Cahiers de la nouv. Alliance"(Bruxelles), 1 (1945) 103-106.

VIII

42. REINHARDT, K.F.: From refusal to invocation: Gabriel Marcel.  
"The Existentialist Revolt; the main themes of Existentialism";  
Milwaukee Bruce Publ. Co.; 2 New York, Ungar, 1960, pp. 203-222.

1944

43. Homo Viator. Prolegomenes à une métaphysique de l'espérance.  
Paris, Aubier-Montaigne, 369 p.; reeds., 1947, 1963, etc.

Recensiones

44. ANONIMO: en "Economie et humanisme" (Lyon) 4 (1945) 414.  
45. ARIOTTI, A.H.: L'Homo Viator da Gabriel Marcel, en "Filosofia" (Torino), 15 (1964) 525-542; existe edición separada, Torino, 1965.  
46. BERIS, Fr.: en "Cahiers du Sud" 272 (1945) 409-411.  
47. BURGELIN, P.: en "Dieu Vivant" 1 (1946) 143-146.  
48. FOREST, A.: Gabriel Marcel: "Homo Viator", en "RevPhil." 138, 1948, pp. 124-126.

1945

49. La Métaphysique de Royce. Paris, Aubier-Montaigne, 228 p.  
Contiene cuatro artículos publicados en "Rev. de Metaph. et de Mor." (1917-1918).

Recensiones

50. DURON, J.-P.: Gabriel Marcel: "La Métaphysique de Royce", en "Rev.Phil." 83 (1948) 357-359.  
51. L'Horizon. (Aux étudiants de France). Paris, Albin, 125 p.  
52. Aspects du théâtre contemporain en France (1930-1945). Textes inédits... Essais de Gabriel Marcel. Paris.

Recensiones

53. ANONIMO: Un homme de Dieu, en "Franc Illustr.", 12 (1951) 528.
54. LE GRIX, Fr.: A propos de "Un homme de Dieu", pièce de M. Gabriel Marcel, en "Ecrits de Paris" 65(1950) 149-153.
55. KEMP, R.: Un homme de Dieu, de G. Marcel, en "La Vie du theatre", Paris, Albin Michel, 1950, pp. 250-255.

1947

56. Existentialisme et pensée chrétienne. Paris, "Cahiers de la Pierre-qui-vire", 90 p.
57. Théâtre Comique. Paris, A. Michel, 220 p.  
Contiene las siguientes obras: Colombyre ou Le Brassier de la paix; La Double Expertise; Les points sur les "i" y Le Divertissement Posthume.

Recensiones

58. FALCONI, C.: Teatro comico di Gabriel Marcel, en "Idea" 7 (1950) 4.

1949

59. Le Monde Cassé. Paris, "Ecclesia" IV, 1949 (Suppl.)
60. Positions et Approches Concrètes du Mystère Ontologique. (Avant propos du Marcel de Corte). Louvain, Nauwelaerts, 96 p.
61. Saturne. Sous une autre lumière. Paris, Plon.
62. Vers un autre royaume. Paris, Plon. (Contiene L'Emissaire y Le Signe de la Croix). L'Emissaire fue titulado también Le Secret est dans les îles.

Recensiones



63. FALCONI, G.: Il teatro di Gabriel Marcel. A proposito di "Vers un autre royaume", en "Vita e Pensiero" 33, 1950, 367-371.

1950

64. La fin des temps. Paris, Realités.

1951

65. Le Mystère de l'être. Paris, Aubier-Montaigne, 2 vols.  
Contiene las lecturas de las "Gifford" conferencias, dictadas por el autor durante los años 1949-1950 en la Universidad de Aberdeen. El vol. I comprende: Reflexion et Mystère; y el II, Foi et Réalité. Hay edición separada de Foi et Réalité, 1967.

#### Recensiones

66. BALLARD, E. G.: Gabriel Marcel: the mystery of being, en "Existential Philosophers", New York, McGraw-Hill, 1967, pp. 209-258.
67. KEAN, O. D.: Mystery of being, en "Religion in life", 22, 1951, 608-615.
68. MARIAS, J.: El misterio del ser (sobre el último libro de Gabriel Marcel), en "Insula", 64 (1951) 3.
69. OSTERMANN, R.: Gabriel Marcel and the mystery of being, en "The Downside Review" 71 (1953) 387-398.

70. Rome n'est plus dans Rome. Paris, La Table Ronde, 165 p.

#### Recensiones

71. DUSSANE, B.: Rome n'est plus dans Rome, en "Mercure de France" 312 (1951) 527-529.
72. LECLERCQ, G.: Rome n'est plus dans Rome, en "Lettres Franc." 364 (1951) 7.
73. LERMINIER, G.: Rome n'est plus dans Rome, ou le chemins de

XI

la liberté selon Gabriel Marcel, en "Terre humaine" 6, 1951, pp.128-132.

74. MAUDUIT, J.: Le théâtre. "Rome n'est plus dans Rome", en "Etudes" 6 (1951) 83-91.

75. VIATTE, A.: "Rome n'est plus dans Rome", en "Rev.Univ. Laval" 6 (1951) 83-91.

76. Les hommes contra l'humain. Paris, La Colombe, 208 p.

Recensiones

77. BRUCH, J.L.: Gabriel Marcel: "Les hommes contre l'humain", en "La Rev. du Caire" 145 (1951) 243-246.

78. VENAÏSSIN, G.: Une éthique de la fuite. Gabriel Marcel: "Les hommes contre l'humain", en "Esprit" 185(1951)896-904.

1952

79. Das grosse Erbe: Tradition, Dankbarkeit, Pietät. Münster, Regensburg, 86 p.

80. Les coeurs avides. Paris, "Le Table Ronde" (anteriormente editado con el título de "La Soif", n.32.

1954

81. Le déclin de la sagesse. Paris, Plon, 265 p.

Recensiones

82. JUDRIN, R.: Gabriel Marcel: "Le déclin de la sagesse", en "Le Nouv. Rev. Franc." 21 (1954) 518-520.

1955

83. La dignité humaine. Paris, Vitte, 200 p.

### XII

84. Mon temps n'est pas le votre. Paris, Plon, 168 p; otra ed., 1959.
85. Théâtre et Religion. Paris, Vitte; reed. Lyone, 1958 y 1963 (col. Parvis).
86. Présence et Immortalité. Paris, Flammarion; otra ed., 1959.  
Lleva como apéndice la obra teatral L'Insondable, compuesta en 1919. Contiene la obra: Mon Propos fondamental (1937) Journal Métaphysique (1938-1943); Présence et Immortalité (1951).
87. Croissez et Multipliez. Paris, Plon, 213 p.; reed., 1958.

#### Recensiones

88. GUCHTENEERE, A. de: A propos de "Croissez et Multipliez", de Gabriel Marcel, en "Saint-Luc Medical", 28 (1958) 171-182.
89. MOELLER, Chr.: Croissez et Multipliez. "Die wahre und falsche Ethe", en "Dokumente", 12 (1958) 515-519.
90. -----: "Croissez et Multipliez", de Gabriel Marcel, en "Rev. Nouv." 23 (1958) 543-547.
91. L'Homme Problématique. Paris, Aubier-Montaigne, 188 p.

#### Recensiones

92. FLOREZ, R.: El hombre problemático de Gabriel Marcel, en "Religión y Cultura" (Madrid), 2 (1957) 83-97.

1956

93. L'Atheisme Contemporain. Genève, Fides, 90 p.

1957

94. Philosophie der Hoffnung. München, List, 151 p.

XIII

1958

95. Kami to shi to ningen. (Dios, la muerte y el hombre).Tokio, Chuokoron-Sha, 244 p. (conferencias dadas por G.M. en Japón)
96. Qu'attendez-vous du médecin? Paris, Plon. Lleva el ensayo Le crepuscule du sens commun.

1959

97. La Dimension Florestan. Paris, Plon, 145 p.
98. La condición del intelectual en el mundo contemporáneo. León( España), "Patronato del curso de verano", 42 p.; hay otra ed. en Rialp (Madrid), col. "O crece o muere", 24 p.
99. L'Heure théâtrale. Paris, Plon. (Col. crónicas teatrales de Giraudoux a J-P. Sartre, publicadas en "Nouv.Litt.").
100. Présence et Immortalité. Paris, Flammarion, 2e ed.

Recensiones

101. J.I.: en "Razón y Fe"(Madrid), 164(1961) 389.
102. L'Insondable. Paris, Stock (anteriormente publicada como apéndice a Présence et Immortalité.

1960

103. Le Signe de la Croix. Paris, Plon (anteriormente editada bajo el título de Vers un autre royaume).
104. La Prune et la Prunelle. Paris, Fémina-Théâtre.

1963

105. The Existential Background of Human Dignity. Cambridge, Harvard University Press, 178 p. ( The William James Lec-

tures, 1961-1962).

1964

106. Fragments Philosophiques 1904-1914. Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 116 p.; hay otra ed. con "Avant-propos", L. A. Blain, Paris, 1961.

Recensiones

107. COLOMER, E.: Fragments Philosophiques 1904-1914. En "Pensamiento", 20(1964) 101.
108. J. I.: En "Razón y Fe", 170 (1964) 280.
109. La Dignité Humaine et ses Assises Existentielles. Paris, Aubier-Montaigne, 219 p.
110. Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. (En busca de la verdad y de la justicia). Frankfurt, J. Knecht, 146 p.
111. Der Philosoph und der Friede. ( Trad. al español como Dos Discursos y un prólogo autobiográfico). Frankfurt/Main, J. Knecht, 101 p.
112. Regards sur le théâtre de Claudel. Paris, Beauchesne.

1965

113. Paix sur la Terre. Paris, Aubier-Montaigne, 175 p.
114. La violación de la intimidad y el desfallecimiento de los valores. Madrid, "Instituto de Formación Universitaria", Colegio Mayor José Antonio, 26 p.
115. Die Menschenwürde und ihr Existentieller Grund. Frankfurt, A.M.

1967

116. Essai de Philosophie Concrète. Paris, Gallimard, col.

"Idées", 376 p.; anteriormente publicado bajo el título  
"Du Refus à L'Invocation" (1940).

1968

117. Être et Avoir. Paris, Aubier-Montaigne, 2 vols. (col. bolsillo).
118. Les Hommes contre l'Humain. Paris, Fayard, 206 p.
119. Pour une sagesse tragique et son au-delà. Paris, Plon, 271 p.

Recensiones

120. KOURIM, Z.: "Pour une Sagesse tragique et son au-delà", en "EtudPhil." 24 (1969) 412-413.
121. Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel. Paris, Aubier-Montaigne, 130 p.

Recensiones

122. SALES, M.: A review of "Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel", en "Arch.Phil.", 32 (1969) 692-694.

1969

123. Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir. Paris, Aubier-Montaigne, 110 p.

1971

124. Coleridge et Schelling. Paris, Aubier-Montaigne, 272 p.  
 Este trabajo, escrito a los 18 años para obtener el diploma en filosofía, llevó en un principio este título:  
Les idées métaphysiques de Coleridge dans leu's rapports

XVI

avec la philosophie de Schelling, y permanecía inédito.

125. En Chemin vers quel éveil? (Preface de Jacques de Bourbon Busset). Paris, Gallimard, 26 p.

B. OBRAS EN COLABORACION. PROLOGOS

1931

126. La Pensée de Charles Péguy. Paris, Plon, Col. "Rousseau d Or", 226 p.

1936

127. L'Humanisme Social. (Soc. franc.Phil.;séanc. fev. 1936).  
"Bull.Soc. Franc.Phil.",pp.161-211.

1937

128. Subjectivité et Transcendance.(Soc.Franc.Phil.;séanc.  
4 déc.1937). "Bull.Soc. Franc. Phil.",pp.161-211.  
129. Le Transcendant comme métaproblématique. Fasc.8, dans  
"Congrès DESCARTES", Paris, Hermann (XII fasc.),pp.50-55.

1938 -

130. Préface a "Katherine Mansfield" (Seud).Lettres.  
Paris, 349 p.

1939

131. Bibliographie des travaux de A. Forest, Jankélévitch, L. Lavelle, R. Le Senne, Gabriel Marcel, E. Malonowski, dans "Rev. Intern.Phil."(Bruselles),2, pp.128-132.
132. L'Être incarné, repère central de la reflexion métaproblématique, dans "Etud.Phil.", Ann. de l'Ecole hautes études de Gand,3, Gand,XI-253 p.

Recensiones

133. DELANNOYE,G.: en "Gregorianum" (Roma),XXI(1940) 274-275.
- 134.DE WAELHENS,A.: Un Symposion de philosophie française, dans "Rev.Neosc.Phil.", 63 (1940) 66-69.
135. G.B.: en "The Journal of Philosophy", 37( 1940) 721.
136. N.:en Nouv.Rev.Theol."(Tournai),77 (1940) 579-580.

137. Préface a "Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre nôtre temps"(J.Huizinga),Paris, Médicis, 240 p.

Recensiones

138. FESSARD,G.: dans Etudes, 241( 1939) 592.

1940

139. Préface a "Diagnostic. Essai de physiologie sociale". Paris, Médicis, 155 p.; Bruxelles, Universitaires, 168 p.; 2e ed.,1946.

Recensiones

140. DE HOVRE,F.: dans VOT, 23 (1942) 194.

1941

141. Grandeur de Berson, dans "Hommage a Bergson". La Baconnière, Neuchâtel, 267 p.



1943

142. Chercher Dieu. Paris, Du Cerf, 215 p.

1946

143. L'Existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre, dans "Les grands appels de l'homme contemporain", Paris, Du Temps Présent, 237 p.
144. Pour une définition d'homme de bonne volonté, dans "Cahiers des hommes de bonne volonté", Paris, Flammarion.
145. Le Temoignance et l'épreuve, catégories existentielles privilégiées. "Atti Congr. Intern. Fil.", Roma, 15-20 (1946), 2 vols.
146. Lettre a Elisabeth. Paris, Spes, 360 p.

1947

147. Régard en arrière, dans "Existentialisme chrétien". Paris, Plon, 270 p.

Recensiones

148. MONETTE, A.M.: Le "Regard en arrière" de Gabriel Marcel, dans "Rev. Univ. Laval", 4(1949) 24-37.
149. RUYER, R.: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel, dans "L'Age Nouveau" 23 (1948) 77-79.

1948

150. La Necessaire présence du pauvre dans l'Eglise. Paris, "Jeneusse de l'Eglise", 129 p.
151. Les Techniques d'avilissement, dans "Le mal est parmi nous", Paris, Plon, 308 p.

152. Carta-prefacio a "Aproximação do pensamento concreto de Gabriel Marcel" (María de la Salette Tavares). Lisboa, Boa Nova, XV-158.
153. L'Insemination artificielle. Incidentes psychologiques et morales, "Centre d'Etudes-Laennec", Paris, Lethielleux, 265 p.

1949

154. Recherche de la famille, ( en colaboración con H.Dumery, J. Lacroix, A. Forest, etc.). Paris, eds. Familiales de France.
155. Umanesimo e macchiavellismo. Padova, Liviana, 204 p.
156. Ontologie et axiologie, en "Esistenzialismo Cristiano", Padova, E. Castelli, 2 vols. (colaboran E. Castelli, E. Bréhier y otros).
157. Le Primat de l'Existentiel: sa portée éthique et religieuse. "Act.Congr. Nac. Fil." ( 5 marzo-9 abril 1949), Argentina, Mendoza, I, pp.408-419.

1950

158. L'Invisible et le Réel, introd. a la obra de Marcelle de Jouvenel Au Diapason du ciel, Paris, La Colombe.( Esta obra fue puesta en el índice de libros prohibidos).
159. Le problème du mal. Paris, "Syntheses", II, pp.221-227.
160. Le mal est parmi nous. Paris, Plon, "présences".

1951

161. Structure de l'Espérance, dans "Espoir humaine et spérance chrétienne". Paris, CCIF, De Flore, 305 p.

162. L'Eglise et la liberté. Paris, CCIF, De Flore.

1952

163. Apéndice a "La Philosophie religieuse de Gabriel Marcel"  
(Bernard). Paris, Les cahiers du nouvel humanisme.

1953

164. Préface a "Gabriel Marcel et la méthodologie de l'Inverifiable" (P.Prini). Paris, Desclée de Brouwer, 128 p.  
(Hay traducciones en castellano, además del original italiano, de los que se dan cuenta en otro lugar).

1954

165. Le Problème de l'âme et du corps, dans "Bull.Soc. Franc. Phil.", 48, 158 p.

1955

166. L'Idée de niveau d'expérience et sa portée métaphysique,  
dans "Bull. Acad. Scien. Moral et Pol.", 19, 150 p.

167. Les Études Philosophiques. Paris, PUF, 566 p.

168. Athéisme contemporain. Genève, Labor et Fides, 105 p.

1956

169. Préface a "Témoin de l'Absolu" (H.Davy). Paris, Université  
(un estudio sobre Simone Weil).

1957

170. Monde moderne et sens du péché (semana intelectuales franceses). Paris, P. Horay, 248 p.

- 171. Totalitarismo e cultura. Milano. Ed. di Comunità, XVI-523 p.
- 172. Vers une ontologie concrète. Paris, "L'Encycl.Franc.",t.19.
- 173. Préface a "Je et Tu" (M.Buber),New York,"The library of Living Phil-Phillipp",168 p.

1958

- 174. Las condiciones de una renovación del arte. Coloquios sobre el arte contemporáneo.(Reuniones celebradas en Génova, 1948). Madrid, Guadarrama, pp.359-427.
- 175. Prefacio a "Diagnósticos de fisiología social" (G.Thibon). Madrid, Editora Nacional, 132 p.
- 176. De la Connaissance de Dieu. 2e ed. Paris, Desclée de Brouwer, 410 p.
- 177. Aperçus phénoménologiques sur la fidélité, dans "Qu'est-ce que vouloir". Paris, Du Cerf, 145 p.

1960

- 178. Der Mensch vom dem Totgesagten Gott. Nihilismus oder Vir-  
llissement?,en "Sinn und Sein" (Ein philosophisches Symposi-  
om). Heransgeben von R. Wiser, Tübingen, Max Niemeyer Ver-  
lag,pp. 433-450.
- 179. Introducción a "Cartas a su novia" (J.Maillet). Madrid,  
Euramérica, 339 p.; 2a ed.,1963.

1961

- 180. Introducción a "The Inward Morning. A philosophical explo-  
ration in Journal form"(Henry G. Bugbee). New York, Collier  
Books; existe otra ed. en College.Bald Eagle Press,1958,224 p.

1962

181. Prólogo a "The Philosophy of Gabriel Marcel"(K.T.Gallaher).  
New York, Fordham Univ. Press, XVI-179 p.
182. Préface à "Le Message d'Amedée Panceau"(J.Barraud). Paris,  
Libr.M. Rivière.

1964

183. La Conscience et ruine.Peut-on tuer?, dans "Mobilisation  
des consciences, Bruges, 367 p.

1965

184. Science et sagesse, en "Festchrift" (Homenaje a Romano  
Guardini). München.(Anteriormente conferencia pronunciada  
en Friburgo, 1963).

1966

185. Kierkegaard vivant. Paris, Gallimard, 317 p. (Hay trad.  
española, de la que se dará cuenta en sección traducciones).
186. Sexualité humaine."Centre d'Etudes-Laennec",Paris, Lethe-  
lleux, 339 p.

1967

187. Les dimensions du temps. "Entretiens sur le temps". Paris-  
La Haye, Mouton, 352 p.
188. Préface à "Un psychiatre deporté. Témoigne"(Victor Frank).  
Paris, Du Chalet, 184 p.

1968

189. Prólogo a "La filosofía de Gabriel Marcel"(K.T.Gallagher).  
Madrid, Razón y Fe, 369 p.

1969

190. La dominante existentielle dans mon oeuvre. En "Contemporary Philosophy". A survey ed. by Raymond Klibanski. Firenze, La Nuova Italia Editrice, XII-410 p.
191. Commémoration du centenaire de Xavier Léon, dans "Bull. Soc.Franç.Phil.", 63, n.1, Paris, A.Colin, 26 p.

1970

192. Avant-propos de Gabriel Marcel a "Je et Tu"(M.Buber). Paris, Aubier-Montaigne, 174 p.
193. Commémoration du centenaire de Léon Brunschvicg, dans "Bull.Soc.Franç.Phil.", séanc.22 nov.1969, Paris, A.Colin, 38 p.

1971

194. Testament Philosophique. "Homenaje a Zubiri". Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 2 vols (pp.321-332).

1972

195. Note sur l'attestation créatrice dans mon oeuvre, dans "Témoignage", Paris, Aubier-Montaigne, 534 p..
196. Les témoins de l'invisible( J. Prieur). Préface de Gabriel Marcel. Paris, Fayard, 293 p.
197. Le Témoignage. "Acts.coll.Centr.Intern. d'études human.". Paris, Aubier-Montaigne, 534 p.

1975

- 197 bis. The owl of Minerva (Philosophers on Philosophy). New York, Mc Graw-Hill Inc. (Trad. española: La lechuza de Minerva; ¿Qué es la filosofía?. Madrid, Cátedra, 1979, 264 p.). Marcel es el único pensador existencial seleccionado entre 17 autores: lógicos, analistas del lenguaje, filósofos de la ciencia.

C. ENSAYOS Y ARTICULOS

---

1912

198. Les conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition, "Rev.de Mét. et de Mor."(Paris),20,pp.638-652.

1920

199. Les principes psychologiques de J.Ward., "Rev.de Mét.et de Mor."(Paris),I-III.

1924

200. Tragique et Personnalité, dans NRF (Paris), 1. juillet.

1925

201. Existence et Objectivité, "Rev. de Mét. et de Mor.", 32, pp.175-195.

202. Méditation en réponse a une enquête sur Dieu, dans "Philosophies",1.,p.3.

1926

203. A propos d'une nouvelle doctrine de la sagesse, dans "Europe", 10, p.15; también en "La Chronique des idées",III.

1927

204. Recensión a "De l'Être" (L.Lavelle). "La Chronique des idées",10 y en "Europe" 2,p.15.

1931

205. Le Devoir, " Vie Intellectuelle"(Paris),J-Août,pp.58-70.

1934

206. Remarques sur les notions d'acte et de personne, dans "Rechrs.Phils", 4, pp.150-164.

1935

207. Obstacle et Valeur (à propos du livre de R.Le Senne . Paris, Montaigne, 351 p); dans "Vie Intellectuelle", 39, pp.107-131.
208. De l'espérance, dans "Études", 223, pp.145-150.
209. Notes sur la fidélité, dans "Vie Intellectuelle", 34, pp. 287-301.

1936

210. Pax nostra (à propos du livre de G. Fessard, Paris, Grasset, 460 p.), dans "Vie Intellectuelle", 45, pp.407-427.

1937

211. Le Transcendant comme métaproblématique, dans "Act.IX Congr. Phil." 8, pp.50-55.
212. En marge de l'autobiographie de G.E. Chesterton, dans "V.Intellectuelle", 51, pp.451-458.
213. De l'Opinion a la foi, "V.Intellectuelle", 52, pp.408-430.
214. Reflexions sur les exigences d'un théâtre chrétien, dans "V.Intellectuelle", 43, pp.458-468.

1938

215. Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation, dans "Rechrs.Phils", 6, pp.1-21.
216. Gedanken zu einer konkreten philosophie, en "Tatwelt" (Dinamarca), 1, pp.17-30.



217. Ebauche d'une philosophie concrète, dans "Rechrs.Sciens. religs", 28, pp.150-174.
218. Ortodoxie et Conformisme, dans "V. Intellectuelle", 56, pp.165- 176.
219. Swedenborg (à propos du livre de Martin Lamm. Paris, Delamain et Boutelleau, XXIV-313 p.), "Rev.Bleue", 65, pp.292-297.

1939

220. Phénoménologie et dialectique de la tolérance, dans "Bull. Franc.Phil.", 1, pp.511-523.
221. Appartenance et disponibilité, dans "Rev.de l hist.de la phil. et de la rel.", 19, pp.55-74.
222. La Fidelité créatrice, dans "Rev.Inter.Phil.", 2, pp.161-71.
223. Considerations sur l'egalité, dans "Etudes Carmelitaines", 24, pp. 161-171.

1940

224. L'Être incarné, dans "Etudes Phils", pp.101-127.
225. L'Être et le néant (introducido en Homo Viator. n.43 bibl.) dans "Etud.Phils", pp.235-256.

1943

226. Recensión a "Les Choix de J-P. Sartre" (R.Troisfontaines), "Jeux et poesie", pp.154-156.

1945

227. Le drame de l'humanisme athée, "V.Intellectuelle", 13, pp.141-148.

228. Autour de Heidegger, dans "Dieu Vivant", 1, pp.89-100.
229. Le Refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde, dans "La Table Ronde", 3, pp.45-61.
230. La parole est aux saints, dans "Les Condamnés" (Madeleine Déguy), Paris, Plon, 175 p.

1946

231. Finalité essentielle de l'oeuvre dramatique, dans "Rev.Theatre", 3, pp.285-296.
232. Incidences psychologiques et morales, dans "Cahiers Laennec" 2, pp.19-23.
233. Philosophie de l'épuration. Contribution a une théorie de l'hypocrisie dans l'ordre politique, dans "La Nouv. relève", 4, pp.559-588; 4, pp.684-705.
234. Le théâtre, dans "Hommes et mondes", 4, pp.195-198.
235. Aperçus sur la liberté, dans "La Nef", 3, pp.67-74.
236. Journal métaphysique, III. Le sentiment du profond, dans "Fontaine", 9, pp.586-600.
237. Le Témoignage comme localisation de l'existentiel, dans "Nouv.Rev.Theol.", 68, pp.182-191.
238. Existencialismo cristiano, en "Insula" (Madrid), p.7.

1947

239. Existentialisme et pensée chrétienne, dans "Témoignages" 13, pp.157-169.
240. Don et liberté, dans "Giorn.di Metaf." (Italia), 1-2, pp.485-496.
241. De l'audace en métaphysique, "Rev.de Mét. et de Mor.", pp.233-243.

XXVIII

242. Existentialisme chrétien, dans "Rev.dominicaine", 53, pp.205-208.
243. Situation de la philosophie française, dans "Rev. dominicaine", 53, pp.181-184.
244. Sartre's conception of liberty, en "Thought" 22, pp.15-18.

1948

245. Note pour une métaphysique de l'acte de charité, dans "Jeneusse de l'Eglise", 9, pp.67-77.
246. Pessimisme et conscience eschatologique, dans "Dieu Vivant", 10, pp.119-127.
247. Le prophète Péguy, dans "Dieu Vivant", 11, pp.154-156.
248. Les rencontres internationelles de Genève, dans "V.Intellectuelle", 11, pp.122-125.
249. Problème et mystère, dans "Rev.de Paris", 7, pp.8-31.

1949

250. Existentialisme et humanisme, dans "Arch.Fil.", 1, pp.17-20
251. Le primat de l'existentiel, "Act.I.Congr.Nac.Arg.Fil.", t.II, pp.1059-1080.
252. Ontologie et Axiologie. Esquisse d'une interpretation existentialiste, dans "Arch.Fil.", 18, pp.466-490.

1950

253. Théâtre de l'homme en l'exil, dans "Rech.et Débats", 10, pp.7-14.
254. Reintegración del honor, en "Latinoamérica", 2, pp.241-42.

1951

255. Rome n'est plus dans Rome; criticisme, dans "Franc.Illus-

tr.", 7, pp.528-534.

256. Structure de l'espérance, dans "Dieu Vivant", 19, pp.73-80.

1956

257. Dieu et la causalité, dans "De la connaissance de Dieu", Paris, Desclée de Brouwer, 410 p.

258. Hommage à Charles du Bos, dans "Bull.Soc.Amis Chr. du Bos", 1.

1957

259. Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence?, dans "Rev.de Mét. et de Mor.", pp.72-78.

260. Points d'interrogation, dans "La Table Ronde", n. 95, pp.76-78,

1958

261. L'Être devant la pensée interrogative, dans "Bull. Soc. Franç.Fil.", pp.9 ss.

1959

262. Respuesta a una encuesta sobre diversas cuestiones literarias y de actualidad, en "Índice"(Madrid), n.128.

263. Contemporary atheism and the religious mind, en "Phil. Today", 4, pp.252-262.

1967

264. La responsabilidad del filósofo en el mundo político de hoy, en "Folia Humanística" (Barcelona), n.59, pp.865-875.

1969

265. Testament philosophique, dans "Rev.de Met.et de mor."  
74, pp.253-262.

1970

266. Las raíces de la contestación, en ABC (suplemento dominical), 1 marzo, pp.5-8.

1971

267. La sal de la tierra, en ABC (suplemento dominical), 21 de marzo, pp.6-7,  
268. La pareja, en ABC (suplemento dominical), 14 febrero, pp.5-8.  
269. La coartada de los opresores, en ABC (suplemento dominical) 5 septiembre, pp.6-7.

1972

270. Esa gran masa de hombres solos, en ABC (suplemento dominical) 2 enero, pp.6-8.  
271. Ubicuidad del terrorismo, en ABC (suplemento dominical), 24 diciembre, pp.6-7.

1973

272. El respeto a la vida, en ABC (suplemento dominical), 25 de marzo, pp.6-7.

1975

273. La liberté en 1971, dans "Les Études Philosophiques"(Paris), 1, pp.7-17.

XXX bis.

Nota: Indiqué en la breve introducción que únicamente me hago eco de los ensayos y artículos de Gabriel Marcel más directamente relacionados con aspectos de su filosofía. De otro modo, el número de artículos sobre teatro y crítica teatral, sobre música y crítica musical, sobre temas pedagógicos y , finalmente, sobre literatura, alcanzaría, sin duda, la cifra de no menos de mil títulos. No se olvide que Gabriel Marcel abandonó la enseñanza para dedicarse con exclusividad a la creación y a la crítica teatral y musical. Sus colaboraciones eran diarias, en algunos casos, y semanales, en otros. Si a ello se añade su otra faceta de conferenciante, -"Homo Viator"- por el mundo, - casi todas de cuyas conferencias eran, posteriormente, publicadas-, nos encontramos ante una producción de cifras realmente impresionantes. Tampoco hay que olvidar que sus principales ensayos filosóficos, seleccionados por él, han pasado a formar parte de sus múltiples libros editados. Exceptuando Le Journal y La Metaphysique de Royce, amén, por supuesto, de las obras teatrales, todos sus libros son fruto o de conferencias (caso de Le Mystere de l Etre o las lecturas de Gifford), o de conferencias y ensayos anteriores (caso de Les hommes contre l' humain, que contiene conferencias y artículos entre 1945-1950; Pour une sagesse tragique et son au-delá, recopilación, asimismo, de ensayos y conferencias). Debido a que sus libros son recopilación de conferencias en varios casos, algún título de Marcel ha aparecido antes publicado en otro país, que en el propio; caso de The Influence of Psychic phenomena on my Philosophy, ed. F.W.H. Myers Lecture, 1956.

D. TRADUCCIONES

---

1943

274. Filosofia della vita (Prefazione e traduzione di G. Kaisseliar), Milano, Fratelli Roca, 126 p. (Contiene: Schizzo di una fenomenologia dell'avere e Posizione e avvicinamento concreti al mistero ontologico).
275. Diario e Scritti religiosi, a cura di F. Tartaglia, Modena, 345 p. (Comprende: Diario metafisico, 1928-1933; Abbozzo di una metodologia dell'avere, Essere e Avere ( parzialmente) y Lineamenti di una filosofia concreta).

1946

276. Un uomo di Dio, en "Sipario", n.6.

1947

277. Filosofia concreta. Traducción de Alberto Gil Nogales, Madrid, Revista de Occidente, 383 p; hay 2ª ed., 1959.

1948

278. The philosophy of existence. Traducción de Manya Harari. London, Harvill Press, 96 p.
279. The mystery of being. Traducción de Regnery. Chicago, E. Regnery, 2 vols.

1949

280. Being and having. London, Dacre Press, 240 p.
281. Das ontologische Geheimniss. Fragestellung und konkrete Zugänge. (Positions et Approches...), "Phil.Jahrb", IV, pp. 466-490.

1950

282. Il sentiero di Creta, en "Sipario", n.49.
283. The mystery of being, London, Harvill Press, 2 vols.

1951

284. L' Anima ardente, en "Palcoscénico", n. 26.

1952

285. Man against Mass Society. Chicago, H. Regnery.

1953

286. El misterio del ser. Traducción de María E. Valentié.  
Buenos Aires, Sudamericana, 357 p.; 2ª ed., 1955,  
3ª ed., 1964.
287. Teatro de la ambigüidad. Traducción de B. Guido. Buenos  
Aires, Losada, 218 p.; 2ª ed., 1957 (Contiene las obras:  
Roma ya no está en Roma; Un hombre de Dios y El Emisario)
288. El Iconoclasta. Buenos Aires, Nova, 105 p.
289. Decadencia de la filosofía. Traducción de B. Guido.  
Buenos Aires, Emecé, 111 p.; 2ª ed., 1957.

1954

290. Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.  
Traducción de B. Zanetti y V.P. Quintero. Buenos Aires,  
Nova, 275 p.; 2ª ed., 1956.

1955

291. Posición y aproximaciones concretas al misterio onto-  
lógico. Traducción de L. Villoro, México, Imprenta Uni-  
versitaria, 86 p.
292. Los hombres contra lo humano. Traducción de B. Guido,  
Buenos Aires, Hachette, 213 p.

1956



1956

293. El hombre problemático. Traducción de María E. Valentí. Buenos Aires, Sudamericana, 178 p.; 2ª ed., 1959.
294. De mens zichzelf een vraagstuk (L'Homme problématique). Traducción de E. Brongersma; introducción de B. Delfgaauw. Utrecht, Erven J. Bijleveld.
295. The influence of psychic phenomena on my philosophy. F.W.H. Myers Lecture.

1957

296. Diario metafísico. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 328 p. (Lleva como apéndice el ensayo Existencia y objetividad, n.201); 2ª ed., 1965.
297. Royce's metaphysics. Chicago, H. Regnery, XIX-180 p.
298. Die Erniedrigung des Menschen (Les hommes contre l'humain). Frankfurt/Main, J. Knecht, 302 p.
299. Sonzai to shoyu (Être et Avoir). Tokyo, Risosha, 259 p.

1958

300. Las condiciones de una renovación del arte. Coloquios sobre arte contemporáneo. Reuniones de Génova (1948). Madrid, Guadarrama, pp. 359-427.

1959

301. El misterio ontológico. Posición y aproximación concretas. Tucumán, Universidad Nacional, 55 p.

1960

302. Homo Viator. Wstęp do metafizyki nadziei. Traducción de Antoni Pászad. Warszawa, Inst. Pax, XI-388 p.

303. La condición del intelectual en el mundo contemporáneo.  
Madrid, Ateneo, "Col. O crece o muere", n. 144, 24 p.  
1962
304. El teatro: la Sed. Buenos Aires, Criterio, n. 1126.  
1963
305. The existential background of human dignity. Cambridge,  
Harvard University Press, 178 p.
306. Schöpferische treue (Du Refus a l'invocation). München-  
Paderbon-Wien, F. Schöningh, 235 p.  
1964
307. L'Uomo problematico. Torino.
308. Der mensch als problem. Frankfurt.A.M.
309. El misterio del ser. Buenos Aires, Sudamericana, 355 p.  
1965
310. Philosophical fragments 1904-1914 and the philosopher  
and peace. Indiana, University of Notre Dame Press, 127 p.
311. Being and having. An existentialist diary. New York,  
Harper-Row, XVII-236 p.
312. Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Frank-  
furt/Main, J. Knecht, 216 p.
313. La sabiduría en la edad de la técnica. Traducción de  
Pedro Lara, Madrid, Editora Nacional, 20 p. (Conferen-  
cia pronunciada el 29 de abril de 1964 en El Ateneo).
314. Od sprzeciwu do wezwania (De Refus a l'invocation).  
Traducción de Stanislaw Lewicki. Warszawa, Pax, 317 p.

1966

315. Giornale metafisico, a cura di Pietro Prini. Roma. (Comprende el Diario 1928-1933, pero falta la primera parte; incluye, además, Esistenza e oggettività; Lineamenti di una filosofia dell' avere y Presenza e immortalità).
316. Antologia filosofica (G. Marcel), a cura di A. Dentone. Bergamo.
317. Kierkegaard vivo. Madrid, Alianza Editorial, 317 p.

1967

318. Searchings (La dignité humaine....). New York, Newman Press, 118 p.
319. Homo Viator. Torino, Borla.
320. Presence and immortality. Traducción de A. Machado. Pittsburgh, Duquesne University Press, 284 p.
321. Dos discursos y un prólogo autobiográfico. Barcelona, Herder, 72 p.

Recensiones

322. MARTINEZ GOMEZ, L., en "Pensamiento", 24 (1968) 146.
323. En busca de la verdad y de la justicia. Barcelona, Herder, 166 p.

Recensiones

324. MARTINEZ GOMEZ, L., en "Pensamiento", 24 (1968) 146.

1969

325. Om de menselijke waardigheid. Traducción de J. Hardenberg. Utrecht, Bijleveld, 173 p.
326. Esbozo de una fenomenología del haber. Traducción de

Félix del Hoyo. Madrid, Guadarrama, col. "Punto Omega", inserto en Diario metafísico, pp. 189-219.

327. Diario metafísico. Traducción de Félix del Hoyo. Madrid, Guadarrama, 218 p. (corresponde a Être et Avoir, II parte del Journal).

1970

328. Incredulidad y fe. Traducción de Fabián García-Prieto. Madrid, Guadarrama, col. "Punto Omega", 178 p.
329. Gespräche. Frankfurt a. Main, Knecht, 110 p.
330. Il mistero dell'essere, I: Riflessione e mistero. Torino, Borla, 213 p.

1971

331. Filosofía para un tiempo de crisis. Traducción de Fabián García-Prieto. Madrid, Guadarrama, col. "Punto Omega", 250 p.
332. El misterio del ser. Barcelona, Edhasa, 308 p.

## II. BIBLIOGRAFIA SOBRE GABRIEL MARCEL

---

### A.- Libros

1931

333. MARITAIN, J.: Notes sur la personnalité. Essais et poèmes.  
Paris, Librairie Plon, 240 p.

1932

334. WAHL, J.: Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris, Vrin, 278 p.
335. JOLIVET, R.: Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine. Paris, Vitte, 209 p.

1934

336. FATONE, V.: Introducción al existencialismo. Buenos Aires, Columba, 193 p.
337. HJORT, J.: La crise de la vérité. Paris, Flammarion, XII-241 p.

1936

338. LAVELLE, L.: Le moi et son destin. Paris, Aubier, pp. 51-63.

1938

339. BESPALOFF, R.: La métaphysique de Gabriel Marcel. "Chemine-  
nements et carrefours". Paris, Vrin, 200 p.
340. DE CORTE, M.: La philosophie de Gabriel Marcel. Paris,  
Tequi, XI-107 p.

### Recensiones

341. ANONIMO: En "Rev. Eccl. Liege", 29(1938)473.
342. ANONIMO: En "Angelicum"(Roma), 15(1938)586.
342. ANONIMO: En "Colls. Burgenses", 39(1939)351.
343. BAUDOUX, B.: En "Antonianum"(Roma), 13(1938)529-530.
344. BELLON, L.: En "Ephs. Theol. Louvns", 16(1939)142.
345. BRUNNER, A.: En "Scholastik", 14(1939)467.
346. COCHET, L.: En "Les études Phils"(Marseille), 1940, p. 41.
347. D.T.S.: En "Irenikon"(Belgique), 17(1940)137-138.
348. DELHOMME, J.: En "Rev. Tomiste"(Saint Maximin),  
45(1939)799-800.
349. DE COSTER, S.: En "Rev. Univ. Bruxelles", 43(1937-38)57-60
350. DE PETTER, D.: En "Kultuurleven", 9(1938)858.
351. FESSARD, G.: En "Etudes", 235(1938)271-272.
352. FILIASI, C.P.: En "Logos"(Napoli-Roma), 21(1938)653-54.
353. F.Q.: En "Collects. Namucenses", 32(1938)240-241.
354. HAYEN, A.: En "Nouv. Rev. Theol."(Tournai), 66(1939)  
1014.
355. JOLIVET, R.: En "Rev. Apologetique", 1(1939)268-269.
356. RABEAU, G.: En "Rech. Sciences. Religs", 19(1939)225.
357. R.L.: En "Les Cahiers de s. André", 1938, pp. 197-198.
358. ROSSI, A.: En "Divus Thomas"(Freiburg), 41(1938)584-85
359. S.: En "Zeitschrift für katholische Theol."(Inns-  
bruck), 62(1938)432.
360. SUENENS, L.: En "Coll. Mechliniensia", 27(1938)331. .
361. W.G.: En "Coll. Gandavenses", 25(1938)211-212.
362. FESSARD, R.: Théâtre et mystère (Introd. à "La Soif").  
Paris, Desclée de Brouwer, 289 p.
363. PAREYSON, L.: La filosofia dell'esistenza e C.

Napoli, Lofredo, 101 p.

364. VASALLO, A.: Nuevos prolegómenos a la metafísica. Gabriel Marcel, Bergson, Blondel. Buenos Aires, Losada, 217 p.; 2ª ed., 1945.

365. VASALLO, A.: Cuatro lecciones sobre metafísica. Itinerario de la realidad en el "Diario metafísico" de Gabriel Marcel. Buenos Aires, Col. "Estudios superiores", 54 p.; 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1945.

Recensiones

366. P.R.: En "JP" 39 (1942) 191-192.

1939

367. ABBAGNANO, N.: La struttura dell'esistenza. Torino, Paravia, XII-201 p.

Recensiones

368. FILIASI, C.: La struttura dell'esistenza, en "LN", 24(1941) 106-114.  
369. MAZZANTINI, C.: La struttura dell'esistenza, en "AF", 1941, pp. 54-72.

370. GUGLIELMINI, H.M.: Temas existenciales. Buenos Aires, Losada, 218 p.

Recensiones

371. CASTELLANI, L.: En "Etudes", 64(1940) 83-84.

372. VARIOS: Katholieke synthese. Een serie voordrachten gehouden door Gabriel Marcel.... Ter gelegenheid van het lustrum van het Nijmeegstudentencorps "Carolus Magnus". Nijmegen-Utrecht, Dekker en Van de Vegt, 144p.

Recensiones

373. HESKES, P.J.: En "STC", 16( 1940) 225.

1941

374. MARIAS, J.: Historia de la filosofía. Prólogo de X. Zubiri.  
Madrid, Revista de Occidente, 413 p.; 7ª ed., 1954; 17ª ed.,  
1964; 23ª ed., 1971.

1942

375. ABBAGNANO, N.: Introduzione all'esistenzialismo. Milano,  
Bompiani, 209 p.; hay otra ed. Torino, Taylor.
376. DE RUGGIERO, G.: L'esistenzialismo. Bari, Laterza, 54 p.
377. ZACCOLETTI, A.: La filosofía dell'esistenza secondo Gabriel  
Marcel. Padova, Cedam, 103 p.

1943

378. FABRO, C.: Introduzione all'esistenzialismo. Milano, Vita  
e Pensiero, VII-195 p.
379. PACI, E.: L'esistenzialismo. Padova, Cedam, 68 p.
380. PAREYSON, L.: Studi sull'esistenzialismo. Firenze, Sansoni;  
2ª ed., 1950, 444 p.
381. VARIOS: L'esistenzialismo. Roma, Studium, 227 p.

#### Recensiones

382. LANZ, Z.: En "SC" 71(1943) 453-457.
383. PICARD, N.: En "Antonionum", 18(1943) 301-303.
384. WAHL, J.: L'Homme Métaphysique et transcendance. Neu-  
châtel, La Baconnière, 164 p.

1944

385. BREHIER, E.: Historia de la filosofía. Traducción D.  
Núñez. Prólogo: J. Ortega y Gasset. Buenos Aires,  
Kraft, 2 vols.; 2ª ed., 1962.



386. SCIACCA, M.F.: Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale. Brescia, Morcelliana, 302 p.; 2ª ed., actualizada y aumentada, 1946.
387. WAHL, J.: Existence humaine et transcendance. Neuchâtel, La Baconnière, 159 p.
- 388.-----: Existence humaine et transcendance. Paris, Gallimard, 162 p.

Recensiones

389. BERIS, F.: En "Cahiers du Sud", 271 (1945) 411-413.
390. BLIN, G.: En "Renaissances", 51(1946) 632-648.
391. DE WAELHENS, A.: En "Rev.Phil.Louvain", 44(1946)328.
392. KUIPER, V.M.: Aspectos del existencialismo, en "RevFil" (Madrid) 3,(1945)355-384.

1945

393. DA VIA, G.: L'esistenzialismo, 2ª ed., Budrio, Fratelli Montanari.
394. FABRO, C.: Problemi dell'esistenzialismo. Roma, Studium.
395. GONZALEZ ALVAREZ, A.: El tema de Dios en la filosofía existencial. Madrid, CSIC, 326 p.
396. SCIACCA, M.F.: La filosofía oggi. Milano, Mondadori, 511 p

1946

397. GEORGE, A.: Les grands appels de l'homme contemporain. Paris, Temps présent, 237 p.
398. GONZAGUE, T.: De J-P. Sartre à L. Lavelle. Paris, Tisot, 235 p.
399. FOULQUIE, P.: L'existentialisme. Paris, PUF, 128 p.; 5ª ed., 1968.

400. LEFEBVRE, H.: L'existentialisme. Paris, PUF, 160 p.
401. TROISFONTAINES, R.: Existentialisme et pensée chrétienne. Paris, Vrin.
402. VARIOS: Esistenzialismo. Roma, Partenia, 238 p.

1947

403. ABBAGNANO, N.: Introduzione all'esistenzialismo, 2<sup>a</sup> ed., Torino, Taylor.
404. BATAGLIA, JASPERS y otros: L'esistenzialismo. Roma, Partenia, 238 p.
405. BRUNNER, A.: La personne incarnée; étude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste. Paris, Beauchesne, 299 p.
406. CASTELLI, E.: Existentialisme theologique. Paris, Hermann, 96 p.; 2<sup>e</sup> ed., 1966.
407. FOULQUIE, P.: L'Existentialisme. Paris. PUF, 126 p.; Quinzième édition mise à jour, 1968.
408. JOLIVET, R.: Les doctrines existentialistes. De Kierkegaard a J-P. Sartre. Paris, Fontanelle, 372 p.
409. LEPP, I.: Existence et existentialisme. Paris, Temoignage chrétien, 98 p.
410. MARITAIN, J.: Court traité de l'existence et de l'existent. Paris, Téqui.
411. MEYER, H.: Jean-Paul Sartre und Gabriel Marcel (pp.470-476), en "Geschichte der abendlandischen Weltanschauung". Würzburg F.Schoningh, 1947-1950, 5 vols.
412. MOUNIER, E.: Introduction aux existentialismes. Paris,

# XLIII

Denoël, 156 p.; 2e ed., 1951.

413. ORTEGAT, P.: Intuition et religion. Paris, Vrin, 248 p.
414. RICOEUR, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie de mystère et philosophie du paradoxe. Paris, Temps présent, 456 p.
415. STOLPE, S.: François Mauriac, och andra essayer. Stockholm, A. Bonnier.
416. THIBON, G.: Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel. Paris, Téqui, 197 p.
417. TROISFONTAINES, R.: A la rencontre de Gabriel Marcel. ETEGE, La Sixaine.
418. VARIOS: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. Paris, Plon, 270 p.
419. VARIOS: Esistenzialismo (Atti della settimana di studio dall'Accademia di S. Tommaso, 8-13 avril, 1947, Roma). Torino, Marietti. Hay estudios de Gilson, Maritain, Fabro, Picard, etc...
420. Waelhens, A. de: De la phénoménologie à l'existentialisme, dans "Le choix, le monde, L'existence". Grenoble-Paris.
421. WAHL, J.: Petite histoire de l'existentialisme. Paris, Club Maintenant, 168 p.

1948

422. ABBAGNANO, N.: Esistenzialismo positivo. Torino, Taylor, 209 p.
423. CHENU, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique. Paris, Aubier-Montaigne, 227 p.

424. GRENE, M.: Jaspers and Marcel. The new revelation( pp.122-140), en "Dreadful freedom". Chicago, Univ.of Chicago Press.
425. JOLIVET, R.: Französische Existenzphilosophie; "Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie", ed. I.M. Bochenski, 9.
426. RICOEUR, P.: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe. Paris, Du Seuil.
427. RUGGIERO, G.: Existentialism: disintegration of man's soul. American ed. New York, Social Science Publishers.
428. TAVARES, M.de la S.: Aproximação do pensamento concreto de Gabriel Marcel. Lisboa, Boa Nova, XV-158 p.
429. TROISFONTAINES, R.: Existentialisme et pensée chrétienne, 2e ed., Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 120 p.

1949

430. ADURIZ, J.: Gabriel Marcel: el existencialismo de la esperanza. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 109 p.
431. ALONSO FUEYO, S.: Existencialismo y existencialistas. Valencia, Guérri, 257 p.
432. BOBBIO, N.: El existencialismo. México, FCE, 121 p.; 2ª ed., 1954.
433. BOCHENSKI, I.M.: La filosofía actual. México, FCE, 309 p.; 2ª ed., 1951.
434. CASTELLI, E.: Esistenzialismo cristiano. Padova, Cedam, 370 p.
435. DELEADALLE, G.: L'existentiel. Philosophies et littératures de l'existence. Paris, R. Lacoste, 261 p.

436. FATONE, V.: El existencialismo y la libertad creadora,  
2ª ed., Buenos Aires, Argos, 188 p.
437. GERGER, L.B.: Existentialisme et ontologie existentielle,  
dans "Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté".  
Paris, Du Cerf, pp.265-269.
438. MARITAIN, J.: Breve tratado acerca de la existencia y de  
lo existente. Bilbao, Desclee de Brouwer, 190 p.
439. MORANDO, D.: Saggi sull'esistenzialismo teologico. Brescia,  
Morcelliana, 260 p.
440. MOUNIER, E.: Introducción a los existencialismos. Tradu-  
cción de E.D. Monserrat. Madrid, Revista de Occiden-  
te, 203 p.; 2ª ed., 1951.
441. PAREYSON, L.: El existencialismo, espejo de la conciencia  
contemporánea. Barcelona, Luis Miracle.
442. -----: El existencialismo, espejo de la conciencia  
contemporánea. Buenos Aires, Universidad, 33 p.
443. PETERS, J.: Gabriel Marcel, en "Zeuge des Geistes".  
Regensbur, Habel, 32 p.
444. REDING, M.: Die Existenzphilosophie: Heidegger, Sartre,  
Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer  
Sicht. Düsseldorf, L. Schwann, 236 p.
445. ROYCE, J.: Filosofía de la fidelidad. Traducción y nota  
preliminar de V.P. Quintero. Buenos Aires, Hachette, 278p.
446. VERNEAUX, R.: Leçons sur l'existentialisme et ses formes.  
Paris, Téqui, 227 p.
447. VIRASORO, M.: Introducción al existencialismo. Argentina,  
Rosario, 28 p.

448. WAHL, J.: Esquisse pour une histoire de l'existentialisme. Paris, L'arché, 155 p.

1950

449. ANTONELLI, BATAGLIA y otros: El existencialismo. Madrid, Escelicer, 186 p.; 2ª ed., 1958, 218 p.
450. ATHAIDE, Tristán de: El existencialismo, filosofía de nuestro tiempo. Traducción de E. Ruffo. Buenos Aires, Emecé, 70 p.; 3ª ed., 1953.
451. DOUGLAS, K.: A critical bibliography of existentialism. The Paris School.
452. GIGNOUX, V.: La philosophie existentielle: Kierkegaard, Jaspers, J-P. Sartre, Gabriel Marcel. Paris, Lefebvre.
453. JOLIVET, R.: Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a J-P. Sartre. Traducción de A. Palacios. Madrid, Gredos, 359 p.; 5ª ed., 1972.
454. KEMP, R.: Un homme de Dieu, de G. Marcel, dans "La vie du théâtre". Paris, Albin Michel, pp. 250-255.
455. LEPP, I.: L'existence authentique. Paris, La Colombe, 216p.
456. MARIAS, J.: La filosofía en sus textos. Barcelona, Labor, 3 vols.
457. NICOL, E.: Historicismo y existencialismo. México, El Colegio de México, 373 p.; 2ª ed., 1960.
458. PACI, E.: Esistenzialismo e Storicismo. Milano, Mondadori.
459. PRINI, P.: Gabriel Marcel e la metodologia dell'Inverificabile. Roma, Studium, 128 p.; 2ª ed., 1968.

460. SCIACCA, M.F.: Historia de la filosofía. Versión y prólogo de Adolfo Muñoz Alonso. Barcelona, Luis Miracle, 656 p.; 2ª ed., 1954; 5ª ed., 1966.
  461. SCIVOLETO, A.: L'esistenzialismo di Gabriel Marcel. Bologna, AFI, 150 p.
  462. TREDICI, J.: Historia de la filosofía. Traducción de J.C. Zuretti, 3ª ed., Buenos Aires, Difusión, 322 p.
  463. TROISFONTAINES, R.: El existencialismo y el pensamiento cristiano. Bilbao, Desclée de Brouwer, 90 p.
  464. WEIGLEIN, A.: Die situation des Menschen bei dem französischen Philosophen der Existenz Gabriel Marcel. München.
- 1951
465. ABBAGNANO, N.: Existencialismo positivo. Buenos Aires, Paidós, 79 p.; 2ª ed., 1953.
  466. ALIOTTA, A.: Critica dell'esistenzialismo. Roma, Perella, 270 p.
  467. BOCHENSKI, I.M.: La philosophie contemporaine en Europe. Paris, Payot, 304 p.
  468. DONDEYNE, A.: Foi chrétienne et pensée contemporaine. Louvain, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2e ed., 1952.
  469. FERRATER MORA, J.: Diccionario de filosofía. Buenos Aires, Sudamericana, 1047 p.; 5ª ed., 1965, 2 vols; ed. abreviada, 478 p.; nueva reelaboración, Alianza editorial (Madrid), 1979, 2 vols.

XLVIII

470. FOULQUIE, P.: L'existentialisme, 6e ed., Paris, PUF, 125 p.
471. GABRIEL, L.: Existenzphilosophie. Wien.
472. KUHN, H.: Encounter With Nothingness. An essay on Existentialism. London, Methuen.
473. LARROYO, F.: El existencialismo, sus fuentes y direcciones. México, Porrúa, 227 p.
474. RINTELEN, F.J.: Philosophie der Endlichkeit. Westkulturverlag, Anton Hain; Beyond existentialism (trad.). London, George Allen And Unwin, 1961, XIX-186 p.
475. WAHL, J.: La pensée de l'existence. Paris, Vrin.

1952

476. BERNARD, M.: La philosophie religieuse de Gabriel Marcel: étude critique. (Apéndice de Gabriel Marcel). Paris, Cahiers du Nouvel Humanisme, 167 p.
477. BLACKHAM, H.J.: Six existentialist Thinkers. London, Routledge and Kegan Paul.
478. KNITTERMEYER, H.: Die philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart. Wien, Humbolt Verlag, 504 p.
479. LEVINAS, E.: De l'existence a l'existant. Paris, Téqui.
480. Möller, J.: Existenzphilosophie und Katholische Theologie. Baden Baden.
481. REINHARDT, K.F.: From refusal to invocation: Gabriel Marcel (pp.203-222), en "The existentialist revolt; the main themes of existentialism" Milwaukee, Bruce p.6. 159 p.



XLIX

482. SCIACCA, M.F.: El problema de Dios y de la religión en la filosofía actual. Barcelona, Luis Miracle, 301 p.
483. STEFANINI, L.: Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Padova, Cedam, 370 p.
484. VARIOS: Esistenzialismo. Firenze, Città di Vita.
485. VERNEAUX, R.: Lecciones sobre el existencialismo. Buenos Aires, Club de Lectores.
486. VIAL, J.: Le sens du présent, essai sur la rupture de l'Unité originaire. Paris, Flammarion.
487. WAHL, J.: La pensée de l'existence. Paris, Flammarion, 288 p.

1953

488. ALLEN, E.L.: Existentialism from within. London, Routledge and Paul.
489. BOLLNOW, O.F.: Deutsche Existenzphilosophie. Berna, "Bibl. Einführ".
490. DEFEVER, J.: La preuve réelle de Dieu. Paris, Desclée de Brouwer, 145 p.
491. FATONE, V.: La existencia humana y sus filósofos (Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano). Buenos Aires, Raigal, 193 p.
492. -----: ¿Qué es el existencialismo?. Buenos Aires, Columba, 72 p.
493. HEINEMAN, F.H.: Existentialism and the Modern predicament. London, Adam y Charles Black.

L

494. JOLIVET, R.: Umanesimo dell' speranza e della fedeltà in Gabriel Marcel. "Umanesimo e mondo moderno". Roma, Studium.
495. LEPP, I.: La philosophie chretienne de l' existence. Paris, Aubier, 185 p.
496. MOELLER, Ch.: Litterature du XXe siècle et christianisme. Vol. IV. Paris-Tournai, Casterman, 1953-1975, 6 vol.
497. NAPOLI, G.: La concezione dell' Essere nella filosofia contemporanea. Roma, Studium, 310 p.
498. PRINI, P.: Gabriel Marcel et la méthodologie de l' Inverifiable. Paris, Desclee de Brouwer, 128 p.
499. RIDEAU, E.: Paganisme et christianisme. Tournai, Casterman, 208 p.
500. TROISFONTAINES, R.: De l' Existence a L' être. Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 2 vol.; 2e ed., 1968.
501. VARIOS: Existentialism: a Bibliography. Modern Schoolman.

1954

502. ARCE, D. N.: Sobre lo existencial y algunos "ismos", 2a ed., México, Jus, 43 p.
503. BOLLNOV, O.: Filosofía de la existencia. Traducción de F. Vela. Madrid, Revista de Occidente, 174 p.
504. CHAIGNE, L.: Vies et oeuvres d' écrivain. Paris, Fernand Lanoré, IV serie. Tours, Manne, 1965.

505. HEINEMANN, F.: The mysterious empiricist ( pp.134-153), en "Existentialism and the modern predicament". New York, Harper and Row.
506. HIRSCHBERGER, J.: Historia de la filosofía. Barcelona, Herder, 2 vol.
507. LEFEBVRE, H.: El existencialismo. Traducción de Ana Otrotsky, 3ª ed., Buenos Aires, Capricornio.
508. REBOLLO PEÑA, A.: Crítica de la objetividad en el existencialismo de Gabriel Marcel. Burgos, Seminario Metropolitano, 62 p.
509. WAHL, J.: Historia del existencialismo (seguido de Discusión y Kafka y Kierkegaard). Buenos Aires, Deucalión.
510. -----: Les philosophies de l' Existence. Paris, Colin, 190p.

1955

511. ABBAGNANO, N.: Introducción al existencialismo. Traducción de J. Gaos. México, FCE, 180 p.; 2ª ed., 1962, 3ª ed. 1969.
512. -----: Historia de la filosofía. Barcelona, Montaner y Simón, 1955-1956, 3 vol.; 2ª ed., 1964.
513. ALCORTA, J. I.: El existencialismo en su aspecto ético. Barcelona, Bosch casa editorial, 245 p.
514. AMERIO, F.: Historia de la filosofía. Madrid, Sociedad Ibérica, 558 p.; 4ª ed., 1965.
515. GREENE, M.: El sentimiento trágico de la existencia. (Existencialismo y existencialistas). Madrid, Aguilar.

516. GRIMSLEY, R.: Existentialist Thought. Cardiff, Univ. of Wales Press, 223 p.
517. FOULQUIE, P.: O existencialismo. "Coleção saber actual", n.15, Sao Paulo.
518. LENZ, I.: El moderno existencialismo alemán y francés. Madrid, Gredos, 325 p.
519. MOELLER, Ch.: Literatura del siglo XX y cristianismo. Madrid, Gredos, 1955-1957, 4 vol.; 3ª ed., 1964; 6ª ed. 1966.
520. ROBINSON, D.S.: Crucial issues in philosophy studies of current problems and leading philosophers from the standpoint of philosophical idealism. Boston, The Christopher Publishing House, 285 p.
521. SCORTESCO, P.: Amour, qu'es-tu?. Paris, La Colombe.
522. WILD, J.: The challenge of existentialism. Bloomington, Indiana Univ. Press, 297 p.

1956

523. ABBAGNANO, N.: Possibilità e libertà. Torino, Taylor.
524. CAIN, S.: Gabriel Marcel's theory of religious experience. Chicago, Microfilm, 4914 B.
525. CASSERLY, J.V.L.: Gabriel Marcel (pp.76-96), en "Christianity and the existentialist", New York, Charles Scribner's Sons.
526. DERISI, O.: Tratado de existencialismo y tomismo. Buenos Aires, Emecé.
527. DUMERY, H.: Regard sur la philosophie contemporaine. Tournai-Paris, Casterman.

528. HEINEMANN, F.: ¿Está viva o muerta la filosofía existencial?". Traducción de F. Vela. Madrid, Revista de Occidente, 221 p.
529. HOEFELD, F.: Der christliche Existenzialismus G. Marcel s. Eine Analyse der geistigen Situation der Gegenwart. Zurich, Zwingli-Verlag.
530. MICHALSON, C.: Christianity and the existentialist. New York, Charles Scribner's Sons, XIV-205 p.
531. QUILES, I.: Más allá del existencialismo. Barcelona, L. Miracle, 198 p.
532. SOTTIAUX, E.: Gabriel Marcel, philosophe et dramaturge. Louvain-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 219 p.
533. STORNI, E.R.: Ficción y realidad humana en el teatro contemporáneo. VI. Gabriel Marcel: el teatro de la esperanza. Santa Fe, Castelví, 41 p.
534. WAHL, J.: La filosofía de la existencia. Barcelona, Vergara, 177 p.
535. WILD, J.: Kierkegaard and contemporary existentialist Philosophy. Evanston, ATHR., vol. 38.

1957

536. ARRIEN, J.B.: El yo y su proyección filosófica en la filosofía de Gabriel Marcel. Quito, Universidad Católica, XII-42 p.
537. BURNETT, W.: This is my philosophy, twenty of the world's outstanding thinkers reveal the deepest meanings they

have found in life. New York, Harper, XIX-378 p.

538. CHIODI, P.: L'esistenzialismo. Torino, Loescher, 206 p.
539. GONZALEZ ALVAREZ, A.: Manual de historia de la filosofía. Madrid, Gredos, 2 vol.
540. LAIN ENTRALGO, P.: La espera y la esperanza. Madrid, Revista de Occidente, 585 p.; 3ª ed., 1962.
541. LEITE, R. A.: Filosofias do concreto. Lisboa, Uniao Grafica.
542. PRINI, P.: L'esistenzialismo. Roma, Studium, 208 p.
543. ROBERTS, H. E.: Existentialism and religious belief. New York, Oxford University Press, 332 p.
544. SEROUYA, H.: Les philosophies de l'existence. Paris, Libr. Fischbacher, 60 p.
545. SIMON, P.-H.: La littérature du péché et de la grâce. Essai sur constitution d'une littérature chrétienne depuis 1880. Paris, Fayard.
546. VERNEAUX, R.: Las lecciones sobre el existencialismo. Traducción de María Mercedes Bergada. Buenos Aires, Club de lectores.
547. VIRASORO, R.: Existencialismo y moral. Santa Fe, Castellví, 175 p.

1958

548. BAGOT, J. P.: Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel. Paris, Beauchesne, 248.
549. BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE, A.: Existencialistas y existencialismo. Buenos Aires, Atlántida, 172 p.

550. BOUTANG, P.: La terreur en question. L'èttre a Gabriel Marcel. Paris, Fasquelles editeurs.
551. BUGBEE, H.G.: The Inward Morning. A philosophical Exploration in Journal Form. London.
552. COPLESTON, F.: Contemporary philosophy. Westmenster, The Newman Press, 2 vol.
553. CHIODI, P.: Il pensiero esistenzialista. Milano, A. Garzanti, 260 p.
554. Enciclopédie Française: Gabriel Marcel, t. XIX. Paris, Libr. Larousse, p. 424.
555. HEINEMANN, F.: The mysterious empiricist (pp. 134-153), en "Existentialism and the modern predicament". New York, Harper Torchbook edition.
556. VARIOS: Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo. Dirección de M.F. Sciacca. Panoramas Nacionales. Madrid, Guadarrama, 2 vol.

1959

557. BLACKHAM, H.J.: Six existentialist thinkers. New York, Harper and Brothers.
558. COPLESTON, Fr.: Filosofía contemporánea. Barcelona, Herder, pp. 195-334.
559. DAVY, M.M.: Un philosophe itinérant: Gabriel Marcel. Paris, Flammarion, 326 p.
560. FABRO, C.: Storia della filosofia. Roma, Colletti, 2 vols.
561. GARAUDY, R.: Perspectives de l'homme. Paris, PUF, 4e ed. 1969

562. ISTITUTO DI STUDI FILOSOFICI: La diarística filosófica.  
Padova, Cedam, 260 p.
563. MICHALSON, C.: The hinge of history. An existential approach to christian faith. New York, Charles Scribners Sons, 256 p.
564. PECCORINI LETONA, F.: Gabriel Marcel: La razón de ser en la participación. Barcelona, J. Flors, XXXVI-354 p.

1960

565. BISHOP, T. W.: Pirandello and the french théâtre (la Soif).  
New York, Univ. Press.
566. FERNANDEZ, C.: Los filósofos modernos (selección de textos). Madrid, BAC, 2 vol. (Gabriel Marcel, vol. II, 574 p.)
567. GARIN, E.; PACI, E.: Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo. Padova, Liviana, 160 p.
568. JOLIVET, R.: El humanismo de la esperanza y de la fidelidad en Gabriel Marcel (pp. 137-152), en "Humanismo y Mundo Moderno". Madrid, Augustinus.
569. JOURDAIN, A.: Von Hildebrand and Marcel: A parallel. En "The human person and the world of values"; a tribute to Dietrich von Hildebrand. New York, Fordham Univ. Press.
570. LACROIX, J.: Le socratisme chrétien de Gabriel Marcel, dans "Panorame de la philosophie française contemporaine". Paris, PUF, pp. 124-130.
571. MIHALICH, J. C.: Existentialism and thomism. New York, Phil. Library, 91 p.
572. REINHARDT, K. F.: From refusal to invocation: Gabriel Marcel. "The existentialist revolt; the main themes of



existentialism". Milwaukee Bruce Publ.C; 2 New York, Ungar, pp.203-222.

573. SCHALDENBRAND, M.A.: Phenomenologies of freedom. AN essay on the philosophies of J-P. Sartre and G. Marcel. Washington, Catholic Univ.Of America Press.
574. SCHWARZ, B.V.: The human person and the world of values. New York, Fordham Univ. Press, XIII-210 p.
575. SPIEGELBERG, H.: Gabriel Marcel as a phenomenologist (pp.421-444), vol.2. "The phenomenological movement. A historical introduction". The Hague, Martinus Nijhoff, 2 vol.

1961

576. BENOOT, E.: Gabriel Marcel. Bruxelles, Desclée de Brouwer.
577. BURTON, A.;LENDE, D.T.: Bibliography Sources of Existential. Thought. London.
578. GRENE, M.: El sentimiento trágico de la existencia (sigue el ensayo Unamuno, filósofo existencialista, de Armando Lázaro Ros). Madrid, Aguilar, 298 p.
579. LAIN ENTRALGO, P.: Teoría y realidad del otro, vol.II. Madrid, Revista de Occidente, 412 p.
580. Le Thanh TRI, J.: L'idée de la participation chez Gabriel Marcel. Superphenomenologie d'une intersubjectivité existentielle. Saigon, Nguyen Dinh Vuong.
581. MADINIER, G.: Intelligence et mystère, dans "Vers une philosophie reflexive". Neuchâtel, La Baconnière, 124 p.
582. KINGSTON, F.T.: French existentialism. A christian critique. Toronto, Univ.Of Toronto Press.

583. MARTINEZ GOMEZ, L.: Bibliografía filosófica española e hispanoamericana (1940-1958). Barcelona, J. Flors, 500 p.
584. MOELLER, Ch.: Gabriel Marcel y el existencialismo de la esperanza, en "Literatura del siglo XX y cristianismo", Madrid, Gredos, 6 vols; 7ª ed., 1975.
585. RAPHAEL, D.D.: The paradoxal of tragedy. Bloomington, Indiana Univ. Press, 112 p.
586. ROBBERS, H.: Gabriel Marcel, zijn betekenis voor het katholieken denken. Marienburg 1961.
587. SCIACCA, M.F.: La filosofía hoy. Barcelona, L. Miracle, 2 vol.
588. VAN NUFFEL, O.J.: Gabriel Marcel e Pirandello (pp. 953-967), en "Studi in onore di Vittorio Lugli e Diego Valeri", Venezia, N. Pozza, 2 vol.
589. VOZE Marcel, en "Dizionario Universale della letteratura contemporanea". Milano (está al día hasta 1958).

1962

590. ANONIMO: Premier colloque de la société britannique de philosophie de langue française. Actes. Resumés des communications. Hull. Fretwells LTD.
591. BOROS, L.: Mysterium mortis: Der Mensch in der letzten Entscheidung. Freiburg, Walter-Verlag.
592. BREISACH, E.: Introduction to modern existentialism. New York, Grove Press.
593. GALLAGHER, K.: The philosophy of Gabriel Marcel. New York, Fordham University Press, XVI-179 p.; 2ª ed., 1975.

LIX

594. GUERRERO ZAMORA, J.: Gabriel Marcel y el contrapunto de la gracia (pp.289-312), vol.III de "Historia del teatro contemporáneo". Barcelona, J.Flors, 3 vols.
595. FITZGERALD, E.J.: Gabriel Marcel (pp.138-150), en "Existentialist thinkers and thought", New York, Phil.Lib.
596. MOUNIER, E.: Introduction aux existentialismes. Paris, Gallimard, 162 p.
597. PRESAS, M.A.: Filosofía de la existencia. Resistencia, Univ. Nacional Nordeste, 119 p.
598. ROGER, J.: Figuras de la literatura francesa contemporánea. Madrid, Rialp, 250 p.
599. TILLIETTE, X.: Existence et littérature. Paris, Desclée de Brouwer.
600. -----: Gabriel Marcel ou le socratisme chrétien, dans "Philosophes contemporains". Paris, Desclée de Brouwer, pp.9-47.
601. VILLORO, L.: Páginas filosóficas ( estudios sobre Dilthey, Marcel y Husserl). México, Universidad Veracruzana, 260 p.
602. WAHL, J.: Tableau de la philosophie française. Paris, Gallimard, 178 p.
603. -----: La philosophie du 20ième siècle (recop. Klibanski) II. Firenze, pp.78-84.

1963

604. ARISTOTELIAN SOCIETY: The supplementary. Vol.32: Marcel, Sartre, Merleau-Ponty. For the Arist.Soc. by Harrison and Sons, Ltd, 1963.

605. CAIN, S.: Gabriel Marcel. New York, Hillary House.
606. -----: Gabriel Marcel. London, Bower and Bower.
607. DAVY, M.M.: Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel. Traducción de José A. Pérez Rioja, Madrid, Gredos, 335 p.
608. DONDEYNE, A.: Fe cristiana y pensamiento contemporáneo. Traducción de J. Martín Velasco. Madrid, Guadarrama, 429 p.
609. FOSTER, J.R.: Modern Christian literature. London, Burns and Oates.
610. LACROIX, J.: L'Échec, 2e ed., Paris, PUF, 199 p.
611. LEPP, I.: Filosofía cristiana de la existencia. Traducción de Alicia B. Gómez. Buenos Aires, C. Lohlé, 126 p.; otra ed., Carlos Lohlé, 1968.
612. LIOURE, M.: Le drame. Paris, Armand Colin.
613. PRINI, P.: Gabriel Marcel y la metodología de lo Inverificable. Traducción de J. Flores de Prini. Barcelona, Luis Miracle, 165 p.
614. SCHALDENBRAND, S.M.A.: Gabriel Marcel: Philosopher of intersubjectivity, en "Twentieth century thinkers. Studies in the work of 17 modern philosophers". Staten Island, Alba House, pp.107-130.
615. VAN EWIJK, T.: Gabriel Marcel. "Ter kennismaking". Tiel, Lannoo.
616. VILLEY, M.: Philosophes d'aujourd'hui en présence du droit: Sartre, Husserl, G. Marcel, T. de Chardin, E. Bloch, Reinach. Paris, Sirey, 328 p.

617. BLACKHAM, H.S.: Seis filósofos existencialistas (un ensayo de la filosofía existencialista de Kierkegaard, Nietzsche-

- che, Jaspers, Marcel, Heidegger y Sartre). Barcelona, Oikos-Tau, Vilassar, 195 p.; 2ª ed., 1967, 200 p.
618. BARRET, W.: What is existentialism?. New York, Grove press, 218 p.
619. BOUILLARD, H.: Logique de la foi. Paris, Montaigne ( Hay un capítulo titulado El misterio del ser en Gabriel Marcel, que fue redactado en nov. de 1948 como introducción a una compilación de fragmentos escogidos de las obras filosóficas de Gabriel Marcel, y que llevaría el título de Mysterium entis. Al no llevarse a cabo el proyecto, se publicó en forma de artículo y luego pasó a engrosar esta obra).
620. ECK, M.: L'homme et l'angoisse. Paris, Fayard, 260 p.
621. MANCINI, I.: Sistema e ontologia in Gabriel Marcel, en "Filosofi esistenzialisti", Urbino, Argalia ed., pp.113-41
622. RODRIGUEZ ROSADO, J.J.: Angustia existencial y esperanza cristiana. Madrid, Rialp, col."O crece o muere", 47 p.
623. TROISFONTAINES, R.: Gabriel Marcel (pp. 965-989), vol.2: "Les grands courants de la philosophie contemporaine". Portraits, 2. Les grands courants de la pensée. Paris, Libr. Fischbacher, III vols.
624. ZANER, R.M.: The problem of embodiment. The Hague, Martinus Nijhoff, 294 p.

1965

625. BALLBÉ, R.: Mirada al hombre contemporáneo. Buenos Aires, Guadalupe, 140 p.
626. BELANGER, L.: L'amour, chemin de la liberté. Paris, Eds. Ouvrières.

627. CUVILLIER, A.: Anthologie des philosophes français contemporains, 2e ed., Paris, PUF, 222 p.
628. CHAIGNE, L.: Vies et oeuvres d'écrivains, IV serie. Tours, Manne.
629. DELFGAAUW, B.: La filosofía del siglo XX. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 193 p.
630. FABRO, C.: Historia de la filosofía. Traducción de Guillermo Termenón Solís. Madrid-México, Rialp, 2 vol.
631. MICELI, V.P.: Ascent to being: Gabriel Marcel s philosophy of communion. (Prefacio de Gabriel Marcel). New York, Desclee, XVIII-218 p.
632. NOTA, Y.H.: Gabriel Marcel het wereldwenster. Baarn, 117 p.
633. SFORZA, C.: Comentario a Gabriel Marcel. Buenos Aires, Cuadernos "Crisol" literario, 42 p.
634. SPIEGELBERG, H.: The fenomenological mouvement. Vol. II, 2a ed., The Hage, Martinus Nijhoff, 765 p.
635. VARIOS: Philosophes d'aujourd'hui (Gabriel Marcel). Paris, Sirey, 372 p.

1966

636. ALEXANDER, J.W.: The Phenomenological philosophy in France. An annalysis of its themes, significance and implications(pp. 325-351), en "Currents of thought in French literature; essays in memory of G.T. Clapton" New York, Barnes And Noble; hay edicción también en Oxford, Basil Black-Well.
637. ARRIOTTI, A.M.: "L' homo viator" nel pensiero di G.Marcel. Torino.

638. CATURELLI, A.: La filosofía. Madrid, Gredos, 578 p.
639. DELFGAAUW, B.: Historia de la filosofía. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 247 p.
640. KLEEN, S.: Gabriel Marcel. London, Carey Kingsgate.
641. LACROIX, J.: Panorama de la philosophie française contemporaine, 2e ed. Paris, PUF, 248 p.
642. LANGAN, T.: Existentialism and phenomenology in France (pp.374-408), en "Recent philosophy. Hegel to the present". New York, Random House.
643. O MALLEY, J.: The fellowship of being. An essay en the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel. The Hage, M. Nijhoff, 140 p.
644. PARAIN-VIAL, J.: Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience. Paris, Seghers, 191 p.
645. ROBERTS, D.E.: Existentialism and religious belief. New York, Oxford Univ. Press, Galaxy Books, 344 p.
646. VAN SANSBEECK, D.: Het zijn als mysterie in de envaring en het denken van Gabriel Marcel. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel; Bilthoven; H.Nielsen.
647. WEST, P.: The wine of absurdity. Essays on literature and consolation. Univ. Parkand, London; Pennsylvania State Univ. Press.

648. ARGERAMI, O.: Pensar y ser en Gabriel Marcel. Buenos Aires.
649. BALLARD, E.G.: Gabriel Marcel: The mystery of being, en "Existential-Philosophers". New York, McGraw-Hill, pp.209-258.

LXIV

650. DELFGAAUW, B.: ¿Qué es el existencialismo?. México, Carlos Lohlé, 137 p.
651. GRIMSLEY, R.: Gabriel Marcel, en "Existentialism thought". Cardiff Univ. of Wales press, pp. 189-211.
652. FRIEDMANN, M.: The existentialist dialogue :Marcel, Camus and Buber, en "To deny our nothingness: Contemporary images of man". New York, Randon House; también hay ed. en London, Victor Gollancz, pp. 281-306.
653. KNOWLES, D.: French drama of the inter-war years 1918-1939. London, George G. Harrap, XI-120 p.
654. MOUNIER, E.: Introducción a los existencialismo. Traducción de Daniel D. Monserrat; revisión de F. Vela. Madrid, Guadarrama, 217 p.
655. PRESAS, M.A.: G.Marcel. Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 120 p.
656. SACHRADER, G.A.: Existential philosophers. New York, McGraw-Hill, VII-437 p.
657. ROBBERS, H.: Samenzijn in trouw. Gedachten van Gabriel Marcel. Bijgeezet en kert toegelicht. Haarlem, J. H. Gottmer, 99 p.

1968

658. DELFGAAUW, B.: La historia como progreso. México, Carlos Lohlé, 3 vols.
659. GALLAGHER, K.: La filosofía de Gabriel Marcel (prefacio de Gabriel Marcel). Traducción de Acacio Gutiérrez, Madrid, Razón y Fe, 269 p.



660. HUGHES, H.S.: The obstructed path: French social thought in the years of desperation, 1930-1960. New York, Harper and Row, 1968.
661. KNOWLES, D.: French drama of the inter-war years 1918-1939. New York, Barnes and Noble, XI-120 p.
662. SANBORN, P.: Existentialism. New York, Pegasus.

1969

663. BELANGER, G.: Über das Unbehagen des Menschen Liebe als Selbstverwirklichung nach Gabriel Marcel (trad. de Amour, chemin de la liberté, n.626). Dt. Übertr: Gertrund Zender. Limburg, Lahn-Verlag.
664. CHORON, J.: Les philosophes existentialistes et le problème de la mort, dans "La mort et la pensée occidentale". Paris, Payot, pp.193-228.
665. GAUTHIER, J.D.: Douze voix françaises, 1900-1960. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 522 p.
666. KLIBANSKY, R.: Contemporary Philosophy. A survey. "La philosophie contemporaine", vol.III: Metaphysics. Phenomenology, Language and Structure. Firenze, La Nuova Italia, 424 p.
667. MATERA, R.: Problematico e Meta-problematico in Gabriel Marcel. Bari, Adriatica Editrice, 228 p.
668. PARAIN-VIAL, J.: Gabriel Marcel. Traducción de Enrique Molina. Barcelona, Fontanella, 215 p.
669. VARIOS: The sources of existentialism as philosophy. Ed.F. R. Molina. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 230 p.

LXVI

670. WAHL, J.: Philosophies of existence (Kierkegaard, Heidegger, Marcel and Sartre). London, Routledge, 134 p.
671. VOX Marcel, en "Enciclopedia Filosófica". Firenze ( Está actualizada hasta 1966).

1970

672. BLAZQUEZ, F.: Gabriel Marcel. Madrid, Epesa, 200 p.
673. DYSERINCK, H.: Graf Hermann Keyserling (1880-1946) und Frankreich Ein Kapitel deutschfranzösischer Geistsbeziehungen in XX Jahrhundert. Bon, Bouvier, 157 p.
674. GARAUDY, R.: Perspectives del hombre. Barcelona, Fontanella, 275 p.
675. VARIOS: Studies in philosophy and the history of philosophy. Washington (1961-1970), ed. John K. Ryan, 5 vol.
676. WARNOCK, M.: Existentialism (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty). London-Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 145 p.

1971

677. BEAUFRET, J.: Introduction aux philosophies de l'existence. Paris, Denoel-Gonthier, 220 p.
678. IHLDE, D.: Hermeneutic phenomenology. Evanston, Northwestern Univ. Press, 224 p.
679. LOPEZ QUINTÁS, A.: Metodología de lo suprasensible; II. El triángulo hermenéutico. Madrid, Editora Nacional, 588 p.
680. PRINI, P.: Storia dell'esistenzialismo. Roma, Studium, 209 p.
681. WAHL, J.: Historia del existencialismo. Buenos Aires, La Pléyade, 115 p.

LXVII

682. WIDMER, Ch.: Gabriel Marcel et le theisme existentiel.  
Paris, Du Cerf, 246 p.

1972

683. CANCLINI, A.: Cristianismo y existencialismo. Buenos Aires, Certeza, 82 p.
684. COPLESTON, Fr.: Contemporary philosophy, studies of Logical Positivism and Existentialism. London, Searh Press, IX-230 p.
685. ----- : Contemporary Philosophy, studies of Logical Positivism and Existentialism. New York , Newman Press, IX-230 p.
686. MACQUARRIE, J.: Existentialism. London, Hutchinson, XIII-252 p.
687. PAX, C.: An existential Approach to God: A study of Gabriel Marcel. The Hague, Martinus Nijhoff, X-118 p.

1973

688. FOULQUIE, P.: El existencialismo. Barcelona, Oikos Tau, 176 p.
689. LEPP, I.: La existencia auténtica. Buenos Aires, Carlos Lohlé, 208 p.

1974

690. GABRIEL, L.: Filosofía de la existencia. Madrid, BAC, 352 p.

LXVIII

691. LERA, A.M.: Diálogos sobre la violencia. Barcelona, Plaza y Janés, 158 p.

1975

692. FLOURDE, S.: Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance. Paris.
693. PRINI, P.: Historia del existencialismo. Barcelona, El Ateneo, 186 p.

1976

694. HORIA, V.: Viaje a los centros de la tierra. Barcelona, Plaza y Janés, 538 p.
695. RICOEUR, P.; GOUTHIER, H.: Entretiens autour de Gabriel Marcel (Colloque en Cerisy-La-Salle, 24- 31 Août, 1973). Paris
696. VALDERREY, C.: El amor en Gabriel Marcel. Madrid, Prensa Española, 269 p.

1977

697. LÓPEZ QUINTÁS, A.: Cinco grandes temas de la filosofía actual. Madrid, Gredos, 342 p. (Dedica al pensamiento de Gabriel Marcel las páginas 163-187).

1978

698. LAIN ENTRALGO, P.: Antropología de la esperanza. Madrid, Guadarrama, col. Punto Omega, 303 p. ( Edición puesta al día, y en colección de bolsillo, de su obra La espera y la esperanza, reseñada en el número 540).

## B. ENSAYOS Y ARTICULOS.

1930

699. WAHL, J.: Le "Journal Métaphysique" de Gabriel Marcel, dans "Rev. Métaph. et de Mor.", 27, pp. 75-112; reimpresso en Vers le concret, n. 334.

1931

700. DU BOS, Ch.: Gabriel Marcel, dans "Le rousseau d'Or, essais et poèmes". Paris, Plon, pp. 87-165.
701. GIANNINI, G.: Il problema di Dio in alcune recenti discussioni. "Logos", 1931.

1932

702. JOUVE, R.: Un théâtre de la sincérité: Gabriel Marcel, métaphysicien et dramaturge. "Etudes" 211, pp. 21-34; 212, pp. 171-184.

1935

703. DE CORTE, M.: L'ontologie existentielle de M. Gabriel Marcel, dans "Rev. Neoscol. Phil." (Louvain), 38, pp. 470-500.

1936

704. LAVELLE, L.: Un "Journal Métaphysique", dans "Le moi et son destin". Paris, Aubier, pp. 51-63.

705. MERLEAU-PONTY, M.: Être et Avoir . "Vie Intellectuelle", 45, pp.98-109.

1937

706. BERDIAEFF, N.: La philosophie et l'existence. "Congr. Descartes IV", pp.43, 50.
707. THIELMANS, H.: Essai d'introduction a une métaphysique existentielle. "Rev. Neoscol. Phil.", 40, pp.173-22.
708. VASALLO, A.: Cuatro lecciones sobre metafísica. Buenos Aires. "Congresos y conferencias", II, pp.53-67 y 339-348.
709. WAHL, J.: Subjectivité et transcendance (rapport a Merleau-Ponty et a la philosophie de l'existence). "Bull. Soc. Franç. Phil.", 37, 5.

1938

800. BESPALOFF, R.: La métaphysique existentielle de Gabriel Marcel. "Rev. Phil. Franc. et l'étranger", 1, pp.27-54.
- Recensiones
801. CAILLIAU, M.: "Arch. de Phil"(Paris) 14 (1938)95-96.
802. DE WAELEHENS, A.: "Rev. Neoscol. Phil." 41(1938)609-610.
803. DELHOMME, J.: La philosophie de Gabriel Marcel. "Rev. Tomiste" 44, pp.129-144.
804. FESSARD, R.P.: L'oeuvre dramatique de G. Marcel. "Etudes", 234, pp.738-760; 235, pp.40-66.
- Recensiones

805. GOUTHIER, H.: "Rev. Intern. Phil." (Bruxelles) 1(1939)  
581-582.
806. WAHL, J.: "Rev. Phil. de Franç. et l'étranger", 1-2(1940)  
100; 124 (1940) 86-104.
807. PAREYSON, L.: Note sulla filosofia dell'esistenza.  
"Giorn. Crit. Fil. Ital." (Firenze) 19, pp. 407-438.
808. VILLORO, L.: Subjectivité et transcendance. "Bull. Soc.  
Franç. Phil.", 37, 5.
809. THEVANEZ, P.: La philosophie de Gabriel Marcel; une  
métaphysique de la présence et de la fidélité. "Rev.  
Theol. Phil." (Lausanne) 26, pp. 235-243.

1939

810. CHIFFOT, Th. G.: L'avoir, condition de la creature.  
"Rev. Scienc. Phil. et Theol.", 21, pp. 40-57.
811. HEISS, R.: La filosofia existencial. "Ensayos y estu-  
dios" (Bonn-Berlin) 1, pp. 75-110.
812. PASTORE, A.: La notte oscura del corpo (secondo G. Mar-  
cel). "Scritti di varia filosofia", Milano, 1939.
813. VASALLO, A.: El drama, experiencia metafísica (alrede-  
dor de la obra teatral de Gabriel Marcel). "Sur",  
VIII, pp. 74-77.
814. Wahl, Marcel, Heidegger, dans "Bull. Soc. Franç. Phil."  
4 dec.

1940

815. OLIVIERI, G.: La filosofia di Gabriel Marcel. Torino,  
Bocca, "Saggi filosofici", pp. 137-214.



LXXII:

816. PAREYSON, L.: Genesis e significato dell' esistenzialismo. "Giorn. Crit. Fil. Ital." (Firenze), pp. 326-337.

1941

817. ROBBERS, H.: Fransche Existentie-Philosophie von Gabriel Marcel. "Bijdrage van de philosophische en theologische faculteit der Nederlandsche jesuiten", 4, pp. 1-27.

1942

818. DIAZ CASANUEVA, H.: El filósofo y la existencia concreta. "Atenea", XIX, n. 204, pp. 422-446.
819. GHEREA, J.-D.: Existences, "Rev. Métaph. et Mor.", 47, pp. 376-385.
820. ITURRIOZ, J.: Fenomenología del contingente. "RvFil." (Madrid), 1(1942).
821. -----: Psicología del contingente. "Est. Ec." (Madrid), 16(1942).
822. RIBEIRO, F. A.: Notas sobre a filosofia concreta. "A Ordem", XXVII, abril, pp. 6-15.

1943

823. COLLINS, J.: Gabriel Marcel and the mystery of being. "Thought" 18, pp. 665-693.
824. GIACON, C.: Esistenzialismo e tomismo. Art. inserto en "Esistenzialismo", vol. colaboración, Roma, Studium.

1944

1944

825. PASQUETTO, B.L.: L'esistenzialismo di Gabriel Marcel e il realismo classico. "Rev. Phil. Neosc.", 36, pp.76-124; 159-181.

1945

826. BEAUFRED, J.: A propos de l'existentialisme. "Confluences" (Paris) 1, pp.193-199; 307-310; 415-433; 531-538; 637-641; 764-771.
827. BLIN, G.: Gabriel Marcel, métaphysicien de la foi. "Fontaine", 45, pp.118-134.
828. CROCE, B.: Una critica dell'esistenzialismo. "Quaderni della critica" 1, pp.107-108.
829. COLLINS, J.: Philosophy of existence and positive religion. "Moder. Schoolman" (S.Luis) 23(1945-1946) 82-100.
830. CHENU, J.: Espérance et communion. "La Nef" 6, pp.109-114.
831. DE CORTE, M.: La pensée: Gabriel Marcel. "Cahiers de la Nouv. Alliance" (Bruxelles) 1, pp.483-494.
832. GONZALEZ ALVAREZ, A.: Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial. "RevFil" (Madrid) 4, pp.255-283.
833. KUIPER, V.M.: Aspectos del existencialismo. "RevFil", 3, pp.355-384.
834. LANOE, J.: Un philosophe de l'espérance: Gabriel Marcel. "Les Nouv. Litter.", 943, p.30.
835. MERLEAU-PONTY, M.: La querelle de l'existentialisme. "Les

Temps Modernes", 2, pp.334-345 ( introducido posteriormente en "Sens et non-sens" (pp. 123-144).Paris,Nagel,1949.

836. WAELHENS,A de: Quelques thèmes existentiels. "Rev.Nouv."  
(Bruxelles), 1, pp.483-494.

1946

837. BELLEZA,V.A.: Bibliografia dell'esistenzialismo italiano.  
"Arch.Fil.", 15, pp. 219- 238.
838. ----- : Nota sull'esistenzialismo italiano. "Arch.  
Fil.",15, pp. 143-162.
839. ----- : Studi sull'esistenzialismo. "Arch. Fil.",  
15, pp. 163-217.
840. BURGELIN,P.: Gabriel Marcel: "Homo viator". "Dieu Vivant",  
2, pp. 143-146.
841. DE CORTE,M.: Reflexions sur Gabriel Marcel et J-P. Sartre. "L'existentialisme" (n. 418), pp. 34-38.
842. FOREST, A.: La philosophie de l'Esprit. "Giorn. di Metaf."  
I,n.4, pp.293-303.
843. GILSON,E.: Existencialismo cristiano. "Insula", 4,pp.1-10.
844. LACROIX,J.: L'existentialisme de Gabriel Marcel. "Le Semeur" 6-7,pp.572-577.
845. -----: Systeme et existence. "Vie Intell.",14,  
pp. 102-114.
846. MESNARD,P.: Gabriel Marcel, dialecticien de l'esperance.  
"Vie Intell.", 14, pp.134- 143.

847. MORANDO, D.: L'esistenzialismo cattolico di Gabriel Marcel. "Riv. Rosmin. Fil. et Cult.", 50, pp. 11-27.
848. PASTORE, A.: Il Surr esistenzialismo di Francia. "Humanitas", 1, pp. 449-452.
849. THIBON, G.: Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de G. Marcel. "Rev. de Philosophie" (Paris), 46.
850. URDANOZ, T.: Boletín de filosofía existencial. "Ciencia Tomista", 71, pp. 116-162.

1947

851. ALONSO, J.M.: Existencialismo y actitudes de contrastes. "Estudios", 33, pp. 77-143.
852. ALEXANDER, I.W.: La philosophie existentialiste. Ses sources et ses problèmes fondamentaux. "French Studies" 2, pp. 95-114.
853. ARCHAMBAULT, P.: Gabriel Marcel. Dans "Témoins du spirituel", Paris, Colin, 305 p.
854. COLIN, P.: Existentialisme chrétien. Dans "Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel" (n. 418), pp. 11, 116.
855. DELHOMME, J.: Témoignage et dialectique. "Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel" (n. 418), pp. 117-201.
856. DUBOIS-DUMÉE, J.P.: Solitude et communion dans le théâtre de Gabriel Marcel. "Existentialisme..." (n. 418), pp. 269-90.
857. DURKAN, J.: Philosopher of incarnation: A study of Gabriel Marcel. "Tablet", 190, pp. 263-264.
858. FACON, E.: Intorno all'ultima filosofia francese: Gabriel Marcel. "Sophia", 15, pp. 81-88.

859. GARCIA VIEYRA: Ontología de la existencia. "Sapientia", 2.
860. GILSON, E.: Un exemple: Gabriel Marcel. "Existentialisme...", (m. 418), pp. 3-10.
861. -----: El tomismo y las filosofías existenciales. "Sapientia", 4, pp. 106-117.
862. GRENE, M.: Two more existentialists: Karl Jaspers and Gabriel Marcel. "Jenyon Rev." (USA), 3, pp. 382-399.
863. JARRET-KERR, M.: Gabriel Marcel on faith and unbelief. "The Hibber Journal" (G.B.), 4, pp. 321-326.
864. JOLIVET, R.: El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel. "Sapientia", 3, pp. 68-77.
865. MARKUS, R.I.: Existentialism and the person. "Humanitas", 2, pp. 20-23.
866. MILBRANDT, M.: Filozofia egzystencjalna Gabriela Marcela. "PRZEGL. Fil." (P.L.), 1-4, pp. 137-147.
867. MOUNIER, E.: Controverse Mounier-Marcel. "Carrefour", 164, p. 7.
868. PETRUZZELLIS, N.: L'esistenzialismo cristiano di Gabriel Marcel. Roma, Marietti, "Acta Pont. Acad. Rom. St. Thomae", 13, pp. 137-153.
869. ROSTENNE, P.: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. "Rev. Nouv." (Bruxelles), 19, pp. 556-560.
870. THIBON, G.: L'existentialisme de Gabriel Marcel. "Rev. Phil.", 4, pp. 144-164.
871. THONNARD, F.J.: El existencialismo francés contemporáneo (en torno a J.-P. Sartre y Gabriel Marcel). "Sapientia", 2, pp. 239-250.

872. TROISFONTAINES, R.: La notion de présence chez Gabriel Marcel. "Existentialisme..."(418), pp.206-267.
873. VANNI-ROVIGHI, S.: Esistenzialismo o esistenzialisti?. "Vita e Pensiero", 30, pp.203-208.
874. WAGNER de REYNA, A.: Existencialismo y religión cristiana. "Mercurio Peruano"(Lima), 28, n.241, pp.183-188.

1948

875. BOLLNOW, O.F.: Gabriel Marcel: Christlicher Existentialismus. "Die Sammlung", 7, pp.400-408; 8, pp.481-91; 9, pp.549-62.
876. BODART, R.: Gabriel Marcel. "Rev.Gen.Belge", 36, pp.871-78.
877. CANDAU, A.: Gabriel Marcel mira hacia atrás. "Finisterre", 3, pp. 348-350.
878. DOMINGUEZ CASANUEVA, C.: El existencialismo y la filosofía cristiana. "Estudios"(Santiago de Chile), 189, pp.33-40.
879. DURON, J.-P.: Gabriel Marcel: La métaphysique de Royce. "Rev.Phil.", 83, pp.357-359.
880. GONZALEZ CAMINERO, N.: Panorama existencialista. "Pensamiento"(Madrid), 4, pp.387-404.
881. FOREST, A.: Gabriel Marcel: "Homo viator". "Rev.Phil.", 138, pp.124-126.
882. JEANSON, F.: A propos de deux grands philosophes de l'existence. "Rev. du Caire", 112, pp.367-371.
883. JOLIVET, R.: Französische Existenzphilosophie. "Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie", ed. I.M. Bochenski, 9.

884. MOUNIER, E.: De l'existentialisme à nos conditions d'existence. "Esprit", janvier, pp.143-150.
885. REID, J.-L.: D'un existentialisme spiritualiste. "La Rev. Domin.", Janvier, pp. 29-38.
886. ROSTENNE, P.: Gabriel Marcel, Philosophe de la générosité. "Rev.Nouv.", 23, pp. 77-79.
887. RUYER, R.: Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel. "L'Age Nouv.", 23, pp.77-79.
888. VILLORO, L.: La reflexión sobre el ser en Gabriel Marcel. "Filosofía y Letras"(México), 15, pp.279-294.
889. WINOWSKA, M.: Gabriel Marcel, czyli na tropach chrześcijańskiego egzystencjalizmu. "Rocz.Filoz."(P.L.), 1, pp. 165-190.
890. ----- : Gabriel Marcel, ou sur les traces de l'existentialisme chrétien. "Ann.Phil.", 1, pp.163-87.

891. ADURIZ, J.: Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel. "Ciencia y Fe", 20, pp. 7-30.
892. BAUER, F.: Gabriel Marcel, l'homme. "Carnets viatoriens", 14, pp.4-47.
893. BOCHENSKI, I.M.: Gabriel Marcel. "Phil. Jahrb"., 49, pp. pp.59-64.
894. BRISSAUD, A.: J. Maritain, P.Claudel, R.P. Florovsky, Bosc, R.P. Bouyer, M. de Gandillac, Fabregues, Gabriel Marcel, Gouthier:Existentialisme,Marxisme,Christianisme. "Synthè-

ses", 2, pp. 354-366.

895. CASTELLI, E.; DE WAELEHENS, A.: L'existentialisme devant l'opinion philosophique. "Rev. Inter. Phil.", n.9 (Al existencialismo en Italia se dedican las páginas 349-359).
896. COPLESTON, F.: Concerning existentialism. "The Month.", 1, pp. 46-54.
897. CORMEAU, N.: Gouthier, Gabriel Marcel, Fabregues, Gandillac; Le probleme du mal. "Syntheses", 2, pp. 229-230.
898. DE CORTE, M.: Introduction a "Positions et approches concretes". Paris, Vrin, 96 p.
899. DERISI, O.: Valoración crítica del existencialismo. "Sapientia" (Argentina), n. 4.
900. ESTANG, L.: La philosophie aujourd'hui. "Figaro Litt.", déc., p.3.
901. FALCONI, C.: Originalità di Gabriel Marcel. "Humanitas", 4, pp. 906-916.
902. GALLEGOS ROCAFAULL, J.M.: Contingencia existencial y esperanza cristiana. "Latinoamérica", n.1.
903. GERGER, L.B.: Existentialisme, essentialisme et ontologie existentielle. Dans vol. "Etienne Gilson, philosophe de la chretienté". Paris, Du Cerf, 1949, pp. 265-269.
904. GONZALEZ ALVAREZ, A.: El dato inicial en la metafísica existencialista. "Sapientia" (Argentina), 4.
905. HUBSCHER, A.: Camus-Marcel-Sartre. "Welt und Wort", 11, pp. 404-406.
906. JARRET-KERR, M.: The dramatic philosophy of Gabriel Marcel. "Dublin review", 22, pp. 43-55.



907. KEMP, R.: Le théâtre. "Le monde français", vol. 15, 46, pp. 121-130.
908. LACROIX, J.: A beigbeder sur le théâtre de Gabriel Marcel. "Esprit", 18, pp. 961-964.
909. MARCHELLO, G.: La serenità come aspirazione e problema. "Humanitas", 4, pp. 363-371.
910. MIGUEL, A.: Existencia y Filosofía. "Cuadernos de Filosofía" (B.Aires), 2, pp. 17-32.
911. QUILES, I.: Más allá del existencialismo: Filosofía in-sistencial. "Ciencia y Fe", 18, pp. 16-37.
912. ROMEYER, B.: Prolegomenes a un existencialismo sensé. "Giorn. di Met.", 3, pp. 195-209.
913. ROY, J-H.: Le théâtre de Gabriel Marcel. "Temps Modernes", 5, pp. 751-758.
914. SAINZ MAZLUPE, J.: Cometidos de un existencialismo cristiano. "Escorial", 19, pp. 141-151.
915. TROISFONTAINES, R.: Gabriel Marcel, o homen e a sua obra. "Rev. Port. Fil.", 5, pp. 387-411.
916. VALCARCEL, K.D.: Aún y todavía y siempre sobre el existencialismo. "Escorial", 20, pp. 195-209.
917. YANITELLI, V.R.: A bibliographical. Introduction to Existentialism. "The Modern Schoolman", 26, pp. 343-363.
918. REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFÍA Y LETRAS dedica el número 30 (monográfico) al tema Existencialismo.

919. ALIOTTA, A.: Critica dell Esistenzialismo. "Riv. Critica" (Napoli), 1, 28, p. 9-18.

920. ALZAMORA VALDEZ, M.: Filosofía existencial y filosofía Cristiana", "Arch. Fil. Peruana", 3, pp.85-96.
921. BELAUNDE, V.A.: El existencialismo cristiano. "Arch. Soc. Peruana Fil." 3, pp. 71-84.
922. BODART, R.: Gabriel Marcel. "Dialogues européens (De Montaigne a Sartre)". Bruxelles. Ed. Des artistes, pp.120-32.
923. BOUILLARD, H.: Metaphysisches Tagebuch zur philosophie Gabriel Marcels. "Wort und Wahrheit", v.7, julio 1950, pp. 525-534. (Este trabajo fue redactado en noviembre de 1948 como introducción a una compilación de fragmentos escogidos de las obras filosóficas de G.M., que se publicarían en alemán bajo el título de Mysterium entis. Al no llevarse a cabo el proyecto, se publicó aquí).
924. CHAZEL, P.: Le tragique de la connaissance dans le théâtre de Gabriel Marcel. "Rev. Hist. et Phil. Reli.", 30, pp. 81-102.
925. CHIESA, M.: Cinque esistenzialisti ( Kierkegaard, Dostoevski, K. Barth, G. Marcel, N. Berdiaeff). "Riv. Rosm.", 1, pp.67-77.
926. DE CORTE, M.: Les bases prejudicatives de la communication. "Giorn. Mét.", 5, pp. 1-18.
927. DERISI, O.: El existencialismo de Gabriel Marcel. "Sapientia", 5, pp. 41-52.
928. GODMAN, S.: Die Rückkehr zur Kontemplation. Marcel, Picard und Thibon. "Neue Rdsch.", 1, pp. 106- 120.
929. GIANNINI, G.: Le idee generatrici dell esistenzialismo di N. Abbagnano e il loro significato". "Giorn. di Mét.", pp. 590-627.

LXXXIII

930. ITURRIOZ, J.: A los veinticinco años de existencialismo. "Razón y Fe", 142, pp. 230-250.
931. KEAN, O.D.: Mystery of being. "Religion in life", 22, 608-615.
932. O MARA, J.: Death and the existentialists. "Studies", 19, pp. 420-437.
933. PITA, E.B.: El existencialismo y el problema de Dios. "Ciencia y Fe", 23, pp. 23-32.
934. RONDAUT, J.: Situation de Gabriel Marcel. "Paru" 59, pp. 54-58.
935. RONDET, M.: Die dramen Gabriel Marcel. "Stim Zeit", 1, pp. 42-48.
936. STEFANINI, L.: Critica costruttiva del esistenzialismo teistico. "Giorn. di Met.", 5, pp. 81-108; 191-203; 261-284; 459-483.
937. SULLIVAN, M.: Gabriel Marcel, christian existentialist?. "American Benedictine Review", 2, pp. 165-193.

1951

938. BETANCURT, C.: Gabriel Marcel y Julián Marías. "Ideas y Valores", 2, pp. 143-149.
939. CASNATI, F.: Polemiche sulle scene e nei libri. "Vita e Pensiero", 34, pp. 386-393.
940. GUESTA, S.: Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea. "Pensamiento" (Madrid), 7, 1951.
941. FATONE, V.: Gabriel Marcel y su dialéctica de la esperanza. "Sur", 204, pp. 33-44.

942. GEISMAN, E.W.: Existentialist theater. "Renascente", 3, pp. 160-164.
943. GHIZZONI, V.: Scrittori d'oggi: il teatro di Gabriel Marcel. "Convivium", 1, pp. 11-23.
944. GONZALEZ CAMINERO, N.: Boletín bibliográfico sobre el existencialismo. "Sal Terrae" (Santander), 39, pp. 141-45.
945. ITURRIOZ, J.: A los veinticinco años de existencialismo. Bolívar, 3, pp. 213-429.
946. MARÍAS, J.: El misterio del ser( sobre el último libro de Gabriel Marcel). "Insula", 64, pp. 3-6.
947. VENAÏSSIN, G.: Une éthique de la fuite. Gabriel Marcel: "Les hommes contre l'humain". "Esprit", 185, pp. 896-904.

1952

948. ALLEN, E.L.: Gabriel Marcel, a theater of sincerity. "Contemporary Review", 1034, pp. 99-103.
949. DOUGLAS, K.A.: A christian existentialist. "Yale Review", 12, pp. 284-287.
950. DURINI, E.: Incontro con Marcel. "Idea", 4, p. 5.
951. MONETTE A., M.: L'être, l'exister et Dieu. "Rev. Univ. d'Ottawa", 22, pp. 171-188.
952. QUILLES, I.: Valor objetivo del paso a la trascendencia de Dios en el método concreto. "RvtFil." (Ciudad de Plata), IV, pp. 38-53.
953. VALENTIE, M.: Ser y misterio en el pensamiento de Gabriel Marcel. "Norte" (Tucumán), 2, pp. 49-54.

1953

954. ALCORTA, J.I.: Etica de la subjetividad. En torno a la filosofía de Gabriel Marcel y K. Kaspers. "Sapientia", 8, pp. 117-125.
955. BEHLER, E.: Gabriel Marcel. "Philosophisches Jahrbuch", 2 Halbband: zur französischen Philosophie. Freiburg-München, Verlag Karl Albert, pp. 322-327.
956. CAROLL, R.D.: Gabriel Marcel. "Journal of Philosophy", 40, pp. 698-702.
957. CHAIX-RUY, J.: Une méthodologie de l'Inverifiable. "Etud.Phil.", 8, pp. 297-304.
958. DEFEVER, J.: La preuve transcendante du Dieu. "Rev. Phil.Louv.", 51, 1953.
959. DERISI, O.: La existencia en el tomismo y en el existencialismo. "Sapientia"(Mar de Plata), 8, 1953.
960. FERNÉZ, M.: Gabriel Marcel als dramtiker. "Dokumente", 9, pp. 313-322.
961. -----: Gabriel Marcel au théâtre. "La Rev.Nouv.", 17, pp. 225-228.
962. KUCHLER, W.: Alte und moderne komedie: Molière und Gabriel Marcel. "Anzeiger der philosophie. Histoire. Klasse der Osterreichische akademie der Wissenschaft", 2, pp. 34-50.
963. OSTERMANN, R.: Gabriel Marcel and the mystery of being. "The Downside Review", 71, pp. 387-398.
964. -----: Reason, faith and Gabriel Marcel. "Irish. Theol. Quartely", 20, pp. 192-196.
965. -----: An introduction to Gabriel Marcel.

"Catholic World", 177, pp. 99-116.

966. PAMPLUNE, L.: Gabriel Marcel. Existence, being and faith.  
"Yale French Studies", 12, pp. 88-100.
967. ROBINSON, D.: Tillich and Marcel: theistic existentialists.  
"Personalist", 34, pp. 237-250.
968. SCIACCA, M.F.: Faustismo, protestantismo ed esistenzialismo. "Idea", 10, p.1.
969. TORRES ILOSA, E.: Consideraciones sobre la filosofía de Gabriel Marcel. "Bol. Inst. Riva-Agüero" (Lima), 2, pp. 47-68.
970. TROISFONTAINES, R.: La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel. "Nouv. Rev. Theol." 75, pp. 828-852.
971. ULLU, V.: Parole e musica di Gabriel Marcel. "Idea", 22, p.2.
972. VISENTIN, G.: Teatro contemporáneo: Claudel, Eliot, Marcel,  
"Idea", 41, p.3.

1954

973. ANONIMO: The thought of Gabriel Marcel. "Times Lit. Supl."  
2721, 26 marzo, p. 16.
974. BRUNNER, A.: Eine christliche philosophie der existenz.  
"Stimmen der Zeit", 154, pp. 358-387.
975. COLLIN, I.: Lettre sur Gabriel Marcel. "Amerique Franc.",  
12, pp. 168-171.
976. COLLINS, J.: The appeal of existentialism. "The common-  
weal", 61, pp. 7-9.
977. COPLESTON, F.: Gabriel Marcel. "The Month", 5, pp. 310-311.
978. DEFEVER, J.: De philosophie von Gabriel Marcel. "Streven",  
8, pp. 45-51.

979. GOMEZ NOGALES, S.: Bibliografía, principalmente hispánica, sobre el existencialismo. "Pensamiento", 38, pp.191-210.
980. ----- : La abstracción del ser y el existencialismo. "Pensamiento", 10, pp.5-33.
981. GROOTEN, J.: Het christelijk existentialisme van Gabriel Marcel. "Vlaams opveodkundig tijdschrift" 34, pp.257-67.
982. HUNTEMANN, G.H.: Denken in Zerbrochener Welt (Gabriel Marcel und F.Ebner). "Zeitzschrift für Religion und Geistesgeschichte", 6, pp.79-82.
983. HOCHING, W.E.: Marcel and the ground issues of metaphysics. "Phil. Phenom. research", 14, pp. 439-469.
984. ISAGE, G.: La philosophie de Gabriel Marcel. "Nouv. Rev. Theol.", 76, pp.71-74.
985. JIMY JAFELLA, S.: Las líneas fundamentales de la filosofía de Gabriel Marcel, a través de la obra de Pietro Prini. "RevFil.Argentina, 7, pp. 83-96.
986. LOTZ, J.B.: Sujección y libertad del pensamiento católico. Vol. en colab. "Existencialismo". Barcelona, Herder, pp.80-91.
987. OGIERMANN, H.: Gottes Existenz in Denken Gabriel Marcel's. "Scholastik", 29, pp. 174-209.
988. OSTERMANN, R.: Gabriel Marcel: The recovery of being. "The Modern. Schoolman", 31, pp. 99-116; 289-305.
989. ----- : Gabriel Marcel: Existence and the idea of being. "The Modern. Schoolman", 32, pp. 19-38.
990. PAZI, E.: Filosofía e teatro. "Questioni", 5-6, pp.3-8.

991. PETRASCINCU, D.: Gabriel Marcel nell'epoca presente.  
"Fiera Letter.", 35-36 (5 sett.), pp. 1-2.
992. FIRLOT, J.: La philosophie de Gabriel Marcel. "Rev. Dioc.  
Namur", 9, pp. 84-91.
993. QUILES, I.: Nuestro conocimiento de Dios y la experien-  
cia in-sistencial. In-sistencia y Dios. "Giorn. di Met.",  
VIII, pp. 623-647.
994. RAUWENS, J.: La philosophie de Gabriel Marcel. "Coll.  
Mechlinensia", 39, pp. 479-485.
995. SCHADD, P. N.: Der kunder der treue. Das Werk von Gabriel  
Marcel und sein Echo im Abendland. "Die Neue Ordnung",  
8, pp. 122-123.
996. STABLENECHT, N. P.: Gabriel Marcel and the human situation.  
"Review of metaphysics", 7, pp. 661-667.
997. TROISFONTAINES, R.: What is existentialism? "Thought",  
32, pp. 516-532.
998. VAN DE BULKE, H.: De philosophie van Gabriel Marcel.  
"Coll. Brugenses", 50, pp. 277-295.

1955

999. BORTOLASO, G.: La filosofia di Gabriel Marcel. "Civiltà  
Cattolica", 2521, pp. 45-54.
1000. COLIN, P.: La philosophie de Gabriel Marcel. "Dieu Vivant",  
27, pp. 127-134.
1001. DEZ, A.: L'idee de Dieu et ses conséquences. "L'age  
nouveau", 90, pp. 11-103.



1002. FEYS, R.: Un exposé de la philosophie de Gabriel Marcel.  
"Rev.Phil.Louvain", 53, pp. 73-85.
1003. GONZALEZ ALVAREZ, A.: El hombre cristiano y el humanismo existencial. "Arbor", 112, pp. 509- 523.
1004. GONZALEZ PAREDES, R.: La mirada, según Sartre y Marcel.  
"Ateneo", 79, p. 14.
1005. MANCINI, I.: Sistema e ontologia in Gabriel Marcel.  
" Riv. Fil. Neosc.", 47, pp. 642-661.
1006. MICHAELSON, K.: Existentialism is a mysticism. "Theol.  
Today", 12, pp. 355-368.
1007. MOELLER, Ch.: L'espérance contre l'espérance. "Rev. Génér.  
Belge", 11, pp. 1-18.
1008. NOREL, O.: Gabriel Marcel en de oecumene. "Nederlands  
Theologisch Tijdschrift", 10 (1955-1956), pp. 252-263.
1009. PFEUFFER, C.: Gabriel Marcel und seine politischen dramen.  
"Neueren Sprachen", 2, pp. 32-36.
1010. RODRIGUEZ, E.: Un itinerario hacia Dios (en torno a Gabriel  
Marcel). "Rev. Col. Ntra. Sra. del Rosario" (Bogotá),  
438, pp. 16-40.

1956

1011. ALCORTA, J. I.: El constitutivo ontológico del existencialismo. "RevFil.", 15, pp. 5-34.
1012. CROTEAU, J.: Gabriel Marcel, homme de communion. "Rev.  
Univ. d'Ottawa", 1, pp. 491-497.
1013. CANOSA, Y.: La filosofía de Gabriel Marcel. "Rev. Nac."  
(Montevideo), 188, pp. 288-305.

1014. KINGSTON, F.T.: Freedom and being free. "Anglian Theol. Rev.", 38, pp.153-160.
1015. LENZ-MEDOC, P.: Problem und Geheimnis. Zur Einführung in Gabriel Marcel's Drama und Denken. "Hochland", 1, pp. 42-56.
1016. MOELLER, Ch.: A propos de "Croissez et multipliez" de Gabriel Marcel. "Ann.Univ.Laval", 4, pp. 24-37.
1017. MONTIGNY, R.: Gabriel Marcel und Rainer Maria Rilke. "Antares", nov., pp.15-19.
1018. MUÑOZ ALONSO, A.: La "existencia" en el tomismo y en el existencialismo. "Crisis", 9, pp. 79-82.
1019. PALMARES, S.: Gabriel Marcel: de hoop als roeping. "Kultuurleven", 23, pp. 126-136.
1020. SAINT-JACQUES, A.: A propos d'une affirmation de M. Gabriel Marcel. "Rev.Univ. Laval", 10, pp. 879-885.

1957

1021. ARROYO DEL CASTILLO, V.: La comunicación docente según el pensamiento de Gabriel Marcel. "Rev.Esp. Pedag.", 15, pp. 123-133.
1022. FLOREZ, R.: Primera aproximación a la filosofía de Gabriel Marcel. "Religión y Cultura", 7, pp. 378-406.
1023. ----- : El hombre problemático de Gabriel Marcel. "Religión y Cultura", 2, pp. 83-97.
1024. McNIKOLL, A.J.: Il metodo della filosofia secondo Gabriel Marcel. "Angelicum", 24, pp. 121-158.

1025. MURCHLAND, B.G.: Gabriel Marcel: a spiritual realist.  
"Catholic World", 185, pp. 340-345.
1026. NAUEN, H.G.: Gabriel Marcel, der fragende denker. 'Neueren  
Sprachen", 10, pp. 445-457.
1027. QUARRACINO, A.: La familia en el pensamiento de Gabriel  
Marcel. "Sapientia", 12, pp. 107-114.
1028. RUBICZEK, P.: Gabriel Marcel: Metaphysisches Tagebuch.  
"Erasmus", 10(131-114), col. 392-394.
1029. THOMAS, J.S.: The existential philosophy. "Philosophy  
Today", 1, pp. 93-106.
1030. TILLIETTE, X.: Gabriel Marcells christliche Sokratik.  
"Dokumente", 13, pp. 403-414.
1031. WILLIAMS, M.E.: Gabriel Marcel's notion of personal com-  
munication. "The Modern Schoolmann", 35 (1957-1958),  
pp. 107-115.
1032. ZUIDEMA, S.U.: Gabriel Marcel. "Phil. Reformata", 22,  
pp. 79-91.

1958

1033. ARMIERI, S.: L'esistenzialismo fra Gabriel Marcel e Sar-  
tre. "Cenobio", 7, pp. 427-431.
1034. COLLINS, J.: Gabriel Marcel: Christian Socratic. The  
Commonwealth", 68, pp. 539-542.
1035. COPLESTON, F.C.; DELFGAAUW, B.: Filosofia contemporânea  
inglesa, belga, holandesa, alemana, polaca, soviética,  
francesa, austríaca, italiana, española, portuguesa,  
suíza. (Número extraordinario). "Rvta Portuguesa Filoso-  
fia", 14, 3-4, 1958.

1036. CHAIX-RUY, J.: Le théâtre de Gabriel Marcel. "Rev. Méditerranée", 18, pp. 395-432.
1037. GILSON, E.: Un philosophe singulier. "Les Nouv. Litt.", 3 (19 jun.), p. 1.
1038. HAZELTON, R.: Marcel on mystery. "Journal of Religion", 38, pp. 157-167.
1039. INTERDONATO, F.: Conocimiento: encuentro de Dios en G. Marcel. "Crisis", 5, pp. 91-114.
1040. KAPTEIN, B.: Het de profundis van Gabriel Marcel. "Streven", 11, pp. 522-528.
1041. PECCORINI LETONA, F.: Objetividad y problema en Gabriel Marcel. "Pensamiento", 14, pp. 45-64.
1042. ----- : La intelección en Gabriel Marcel. "Pensamiento", 14, pp. 411-452.
1043. ----- : Gabriel Marcel y la ética de situación. "Crisis", 5, pp. 161-189.
1044. FIGUET, J.-C.: De l'esthétique a la métaphysique. "Rev. Theol. Phil.", 8, pp. 31-53.
1045. STAMATU, H.: Gabriel Marcel y "lo humano" en el arte no figurativo. "Punta Europa", 36, pp. 48-54.

1959

1046. AMPON, C.: On the life and thought of Gabriel Marcel. "Unitas", 32, pp. 233-239.
1047. FLOREZ, R.: La ambigüedad humana en el teatro de Gabriel Marcel. "Religión y Cultura", 13, pp. 24-41.

1048. GABRIEL, L.: Weg zum Sein: Martin Heidegger und Gabriel Marcel zum 70 geburtstag. "Wissenschaft und Weltbild", 12, pp. 610-617.
1049. GALLAGHER, K.T.: Being in a situation. "Rev. of Met.", 13, pp. 320-339.
1050. MURCHLAND, C.S.C.: The philosophy of Gabriel Marcel. "The Rev. of Politics", 21, pp. 339-359.
1051. PRESAS, M.A.: La persona en los límites del misterio. Reflexión sobre la filosofía de Gabriel Marcel. "Revista de Educación", 4, pp. 252-265.
1052. ROGEL, H.H.: La esperanza según Gabriel Marcel. "Duc in altum" (México), 23, pp. 180-187.
1053. SERANT, P.: Gabriel Marcel entre l'inquietude et la foi. "Carrefour", 781 (2 sept), p. 19.
1054. WILLIAMS, M.E.: Gabriel Marcel's a notion of value. "The Modern Schoolman", 37(1959-1960) 29-38.
1055. ZUIDEMA, S.U.: Gabriel Marcel. A critique. "Philosophy Today", 4, pp. 283-288.

1960

1056. ARON, R.: Hommage à Gabriel Marcel. "La Table Ronde", 150, pp. 128-136.
1057. CAIN, S.: Gabriel Marcel's way. "The Commonweal", 73, pp. 271-274.
1058. GONZALEZ SALAS, C.: Gabriel Marcel: la filosofía de la esperanza. "Estilo" (S. Luis de Potosí), 50, pp. 58-64.

1059. KINGSTON, F.T.: An introduction to existentialist thought.  
"The Dalhousie Rev.", 4, pp. 271-278.
1060. MICHALICH, J.C.: Marcel's ontology of love. "Renascente",  
12, pp.21-32.
1061. MONTULL, T.: Boletín bibliográfico existencialista.  
"EstFil.", 20, pp.135-178 y 307-350.
1062. PARAIN-VIAL, J.: Notes sur l'ontologie de Gabriel Marcel. "Critique", 16, pp. 636-652.
1063. ----- : Notes on the ontology of Gabriel Marcel.  
"Philosophy Today", 4, pp. 271-278.
1064. RÍO, E. del: Notas desde Bélgica: Marcel y Staerke.  
"Razón y Fe", 161, pp.67-72.
1065. THIBON, G.: Notes on the ontology of Gabriel Marcel.  
"Philosophy Today", 4, pp. 261-271.
1066. URDAN-ÓZ, T.: Existencialismo y filosofía de la existencia. "EstFil." (Las Caldas-Santander), 20, pp. 5-96  
y 199-263.

1961

1067. ABRAHAM, C.L.: L'amour paternel dans le théâtre de Gabriel Marcel. "French.Rev.", 3, pp.251-260.
1068. MACHADO, M.A.: Existential encounter in G.Marcel: Its value in psychotherapy. "Rev.Exist.Psychol. Psych.",  
1, pp.53-62.
1069. MAÑERO MAÑERO, S.: El acceso a las presencias metaempíricas según el método de G. Marcel. "Augustinus", 6,  
pp. 5-30.

1070. SCHALDENBRAND, S.M.A.: Gabriel Marcel and proof for the existence of God. "Studies Phil. and Hist.Phil.", 5, pp.35-56.

1962

1071. GALLAGHER, K.T.: Problem and Mystery. "The Modern Schoolman", 39, pp. 101-121.
1072. ----- : Gabriel Marcel: Philosopher of Communion. "The Catholic World", 185, pp.96-101.
1073. GIORDANI, M.C.: Gabriel Marcel, o filosofo do problema e do mysterio. "Vozes", 56, pp. 815-829.
1074. NOVAK, M.: Marcel and Harvard. "The Commonwealth", 77, pp.31-33.
1075. REBOLLO PENA, A.: El conocimiento en la filosofia de Gabriel Marcel. "Burgense", 3, pp.313-348.
1076. RENAUD, A.: Blaise Pascal et l'humanisme integral. "L'esprit createur", 2, pp. 84-87.
1077. STIERLIN, H.: Some comments on the relevance for psychotherapy of G.Marcel. "Rev.Exist.Psychol. and Psych.", 2, pp. 145-148.
1078. TREMONTI, F.J.: Al margen de un libro de Gabriel Marcel. "Ensayos", 30, pp.39-41.

1963

1079. BROMHOFF, J.G.: Gabriel Marcel. Een frans existentialist en spiritualist. "Wijsg Persp. Maatsch. Wet", 4, 1963-1964, pp. 55-66,

1080. COELHO, J.C.: O amor na metafísica de Gabriel Marcel.  
"Rev.Port.Fil.", 19, pp. 385-402.
1081. COLLINS, J.: Annual review of Philosophy. "Cross Currents",  
13, pp. 187-215.
1082. MCGOWAN, F.A.: Marcel's early drama: a meditation.  
"Renascente", 15, pp. 183-194.
1083. MICELI, V.: Marcel: the ascent to being. "Thought", 38,  
pp. 395-420.

1964

1084. AIKEN, H.I.: Right wing existentialists. "The New York  
Rev.of Books", 1, pp. 9-12.
1085. GERBER, R.J.: Marcel's phenomenology of the human body.  
"Intern.Phil.Quartely", 4, pp.443-463.
1086. GONZALEZ, V.J.: La metafísica de la esperanza como vía  
de acceso a Dios. Dimensiones de la filosofía de G.  
Marcel. "Franciscanum"(Bogotá), 6, pp.236-296.
1087. GROOTEN, J.: Gabriel Marcel. "Dietsche warande en Bel-  
fort", pp.408-419.
1088. KREYCHE, G.: Gabriel Marcel and the contemporary scene.  
"Phil.Today", 8, pp.246-247.
1089. LANGSLET, L.R.: Gabriel Marcel en kristen eksistensfi-  
losofof. "Vinduet", 18, pp. 176-184.
1090. MONTOYA, M.: Marcel y la encarnación del ser. "Francis-  
canum"(Bogotá), 6, pp. 23-40.
1091. O HARA, S.M.K.: Person in the philosophy of Gabriel  
Marcel. "Phil.Today", 8, pp. 147-154.



1092. PAX, C.V.: Philosophical reflection: Gabriel Marcel.  
"The New Scholasticism", 38, pp. 159-177.
1093. SHANNON, P.: Existential morality of the person according to Gabriel Marcel. "Duns Scotus Phil. Assoc.",  
28, pp. 4-29.

1965

1094. ALEXANDER, I.W.: La philosophie de Gabriel Marcel.  
"Biblio", 7, pp. 11-15.
1095. BOURDET, D.: Gabriel Marcel. "Rev. Paris", 6, pp. 122-128.
1096. CLOTA, J.A.: Cultura clásica y humanismo moderno.  
"Arbor", 44, pp. 481-502.
1097. CHAIGNE, L.: Aspects de Gabriel Marcel. "Biblio", 33,  
pp. 6-10.
1098. GARRIC, R.: Universalité de Gabriel Marcel. "Biblio",  
7, pp. 3-5.
1099. GEIGER, L.B.: La philosophie de Gabriel Marcel.  
"Dialogue", 3, pp. 426-432.
1100. MICELI, V.P.: Marcel: the drama of transcendence.  
"Thought", 40, pp. 195-224.
1101. MORRA, G.: Gabriel Marcel per una morale della fedeltà. "Ethica", 4, pp. 189-207.
1102. PEREIRA DOS SANTOS, J.: A esperança en Gabriel Marcel.  
"Rev. Port. Fil.", 21, pp. 380-401.
1103. PROUST, G.: Entrevista a Gabriel Marcel. "Biblio", 7,  
pp. 16-20.

1104. URMENETA, F.: Sobre estética marceliana. "Rev. Ideas Est.", 89, pp. 45-50.

1966

1105. ADAMS, P.G.: Gabriel Marcel. Metaphysicien or moralist?. "Phil. Today", 10, pp. 182-189.
1106. ARIOTTI, A.M.: L'esistenza come moralità della partecipazione nel pensiero di Gabriel Marcel. "Filosofia", 17, pp. 225-249.
1107. BOURDET, D.: Gabriel Marcel. "Encre Sympathique". Paris, Grasset, pp. 212-233.
1108. COOPER, N.R.: A study of the theatre of Gabriel Marcel. "Dissert. Abstr.", 26 (2) 7313.
1109. GERBER, R.J.: Marcel's and the being of the other. "Rev. Exist. Psychol. Psych.", 6, pp. 179-195.
1110. HUGUES, H.S.: Marcel, Maritain and the secular world. "American Scholar", 35, pp. 728-749.
1111. LONG, W.: Existentialism, Christianity and Logos. "The Personalist", 47, pp. 149-169.
1112. LUTHER, A.: Marcel's metaphysics of the "we are". "Phil. Today", 10, pp. 190-203.
1113. MANZANA, J.: Ateísmo y teísmo contemporáneo. "Lumen" (Vitoria), XV, pp. 313-330; 402-420.
1114. MCCARTHY, D.: Marcel's absolute thou. "Phil. Today", 10, pp. 175-181.

1115. MENDOZA, E.: Being-for-others in Jean-Paul Sartre and Gabriel Marcel. "Saint-Louis Quartely", 4, pp. 5-36.
1116. MERLEAU-PONTY, M.: La philosophie de l'existence. "Dialogue", 5:3, pp. 312-320 ( es el texto de una conferencia, pronunciada en 1959 en la casa canadiense de la ciudad universitaria de París).
1117. PARAIN-VIAL, J.: The discovery of the immediate. "Phil.Today", 10, pp. 170-174.
1118. RIBAS, P.: Filosofía del hombre itinerante. "Aporía", 7-8, pp. 171-186.
1119. SANTOS, J.P.: A esperança em Gabriel Marcel. "Rev. Port.Fil.", 22, pp. 380-401.
1120. VARIOS: Existentialismus... Marcel, Sartre, Camus, Malraux. "Universitas", 21, pp. 1019-1026.
1121. WENNING, G.G.: Works by and about Gabriel Marcel. "The Southern Journal Phil.", 4, pp. 82-96.

1967

1122. BERBER, R.J.: Gabriel Marcel and authenticity. "The Personalist", 48, pp. 548-559.
1123. CORVEZ, M.: L'existence de Dieu aujourd'hui. "Rev. Rev. Theol.", 89, pp. 376-400.
1124. FANCELLI, M.: Il tema dell' speranza nella cultura contemporanea. "Giorn.Crit.Fil.Ital.", 21, pp. 422-440.
1125. GOMEZ CAFFARENA, J.: Ateísmo existencialista. "El Ateísmo moderno", vol. col. Madrid, Cristian(adi).

1126. MANZANA, J.: Ateísmo y teísmo contemporáneo. "Lumen",  
16, pp.25-35.
1127. PUENTE, R.: El teatro de Gabriel Marcel. "Reseña" (Madrid),  
13, pp.243-256.
1128. RIBAS, P.: El "Tu Absoluto" de Gabriel Marcel. "Crisis",  
53, pp.75-108.
1129. SANBORN, P.F.: Gabriel Marcel's conception of the realized  
self. "Journal Exist.", 1967-1968, pp.133-159.

1968

1130. BERTOCCI, P.: Descartes and Marcel in the person and his  
body; a critique. "Proc. Arist. Soc.", 1967-68, pp.207-226.
1131. CAMBRELENG FUENTES, J.-L.: Gabriel Marcel, "conciencia de  
Francia", "Vida Nueva", junio, pp.26-27.
1132. CONDON, M.: Ariadne and Gabriel Marcel. "The Mod. School",  
44, pp.121-146.
1133. GALLAGHER, K.T.: The philosophy of Gabriel Marcel. "The  
Mod. School.", 44, pp.146-157.
1134. GERBER, R.J.: Marcel and the experiential road to meta -  
physics. "Phil.Today", 12, pp.262-281.
1135. MARTINS, D.: Gabriel Marcel e o problema de demonstração  
de Deus. "Rev.Port.Fil.", 24, pp. 145-152.
1136. WATTS, H.H.: Gabriel Marcel's theatre of grace.  
"Dance and theatre", 7, 1968-1969)101-109.

1969

1137. BLAUM, L.A.: Marcel's logic of freedom in proving the existence of God. "Intern.Phil. Quartely", 9, pp.177-204.
1138. CROMP, G.: Le rapport âme-corps chez le premier Marcel. "Dialogue", 8, pp.445-459.
1139. FRIEDMAN, M.: Phenomenology and immediacy. "Rev. Exist. Psychol.Psych.", 9, 1969-1970, pp.151-168.
1140. GALLI, D.: La filosofia di Gabriel Marcel. "Sophia", 17, pp.115-123.
1141. GERBER, R.J.: Gabriel Marcel and the existence of God. "Laval Theol.Phil.", 25, pp.9-22.
1142. KOURÏM, Z.: Entrevista a Gabriel Marcel. "Crisis", 62, pp. 143-156.
1143. LOBATO, A.: La metafisica dell'uomo nella filosofia contemporanea. "Sapienza", 22, pp.356-409.
1144. MATERA, R.: L'etica marceliana della fedeltà. "Riv. Fil. Neosc.", 61, pp.491-508.
1145. MOREAU, J.: Dieu, l'âme et le monde dans la philosophie contemporaine. "Rev.Port.Fil.", 25, pp.376-382.
1146. MUCK, O.: El problema de la interpretación existencial (en torno a la fe religiosa). "Zeitschr.Kathol. Theol.", 91, pp.274-288.
1147. SMITH, M.F.: Self-fulfillment in a bureaucratic society: a commentary on the thought of Gabriel Marcel. "Public. Adm.Review", 29, pp.25-32.
1148. SWEENEY, L.: Gabriel Marcel's position on God. "The New Schol."(USA), 43, pp. 101-124.

1149. VALDERREY, C.: Amor y libertad en la filosofía de Gabriel Marcel. "Sapientia", 24, pp.201-208.

1970

1150. BERTMAN, M.A.: Gabriel Marcel on hope. "Phil.Today", 14, pp.101-105.
1151. BLAZQUEZ, F.: Gabriel Marcel o la esperanza humana. "YA", supl.dominical, 23 agosto, pp.5-8.
1152. ----- : Entrevista a Gabriel Marcel. "Nuevo Diario", 22 marzo (supl. dominical), pp.10-12.
1153. BLAIN, L.: Gabriel Marcel y Ernst Bloch: dos filósofos de la esperanza. "Concilium", 59, pp.380-388.
1154. CROMP, G.: L'avoir et l'être dans le lieu au corps chez le seconde Marcel. "Science et esprit", 22, pp.49-75.
1155. ----- : La situation immediate de l'espérance chez Gabriel Marcel. "Rev.Univ. d'Ottawa", 40, pp.573-584.
1156. CHEVALIER, J.: Soledad y comunión en la obra de Gabriel Marcel. "Fol.Human.", 93, pp.709-734.
1157. GABRIEL, L.: Gabriel Marcel zum 80 Geburtstag. "Wissenschaft und Weltbild", 23, pp.4-5.
1158. GERMAIN, G.: Dialogue du silence et de la parole. Max Picard et Gabriel Marcel. "Esprit", 38, pp.723-734.
1159. GRADY, J.E.: Gabriel Marcel, hope and ethics. "Journal Val. Inqu.", 4, pp.56-64.
1160. KAMPITS, P.H.: Die Frage nach Anderen in Denken von Gabriel Marcel. (En los 80 años del filósofo francés, 7 dic.1969).

CIII

"Zeits.Phil.Forschung", 24, pp.72-88.

- 1161. KAMPITS, P.H.: Zur Frage nach dem "Undramatischen" in Gabriel Marcel. "Wissenschaft und Weltbild", 23, pp.6-15.
- 1162. KOURIM, Z.: Encontro com Gabriel Marcel. "Rev.Brasil. Fil.", 20, pp.133-146.
- 1163. MARTINY, M.: Parapsicología y filosofía. Homenage a Gabriel Marcel por sus 80 años. "Fol.Human.", 8, pp.697-707.
- 1164. SONNEMANS, H.: Bekenntnis zur Hoffnung. Ein Beitrag zur Philosophie Gabriel Marcells. "Freiburger Zeitsch für Phil. Theol.", 17, pp.161-185.
- 1165. SONTAG, Fr.: Existentialism: Greek ethics and the way back to the future. A note. "Thomist", 34, pp.306-310.
- 1166. VAGNILUGA, G.: De l'existence a l'être: Troisfontaines. "Giorn.Met.", 25, pp.706-709.

1971

- 1167. BERNAL, A.: La persona en la filosofía de Gabriel Marcel. "Franciscanum", 13, pp.54-64.
- 1168. LAPOINTE, F.H.: Bibliography on Gabriel Marcel. "The Mod. School.", 49, pp.23-49.
- 1169. LEVINAS, E.: La proximité. "Arch.Phil.", 34, pp.373-391.
- 1170. PRINI, P.: Existencialismo y cristianismo. "Arbor", 78, pp.319-330.
- 1171. RIEUDEAU, M.: De la subjectivité comme projet de soi. "Science et Esprit", 23, pp.85-97.
- 1172. SIEWERT, D.J.: The Body in Marcel's metaphysics. "Thought", 46, pp.389-405.

1972

- 1173. BARATA-MOURA, J.: Doter e de alienação (enlaza temática-mente a Marcel con Hegel y Marx). "Didaskalia" (Lisboa), 3, pp.305-322.
- 1174. BERNING, V.: Gabriel Marcel und Maine de Biran. "Teologie und philosophie", XXXVII, 3, pp.402-408.
- 1175. CROMP, G.: La communion a soi-meme chez Gabriel Marcel. "Laval Theol.Phil.", 28, pp.149-170.
- 1176. PIERGIOVANNI, E.: La fenomenologia de "L'avoir" nel pensiero di Marcel. "Ethica"(Forlì), 11, pp.26-40.
- 1177. SANSBEECK, D.Van: Hel zijn als mysterie in de ervaring en het denken van Gabriel Marcel. "Filosofie en Kultuur" (Nijmegen), 4, pp.271-282.
- 1178. STACK, G.J.: Existence and possibility. "Laval Theol. Phil.", 28, pp.149-170.
- 1179. VALDERREY, C.: Comunicación y desarrollo humano en la filosofía de Gabriel Marcel. "ARBOR", 81, pp.

1973

- 1180. ARANDA, R.A.: Gabriel Marcel. "Logos" (México), 3, pp.467-73.
- 1181. BLAZQUEZ, F.: Por una ética de la fidelidad. "Razón y Fe" (Madrid), 906-907, julio-Agosto, pp.79-85.
- 1182. BONET, P.: Gabriel Marcel: 7 décembre 1889-8 octobre 1973. "Rev.Métaph. et Mor.", 78, pp.135-136.
- 1183. CASTIGLIONE, L.: Gabriel Marcel. "L'osservatore Romano", 10 ottobre.



1184. COLL, J.M.: Personalismo, pensar dialógico y teológico.  
"Pensamiento", 29, pp. 209-226.
1185. DA VIA, G.: Fra due esistenzialismi. "L'osservato Romano",  
14 ottobre.
1186. ECHEZARRETA, L.: Gabriel Marcel o el hombre itinerante.  
"Joseph"(Salamanca), 42, pp.307-315.
1187. FAGONE, V.: Gabriel Marcel, testimonio del nostro tempo.  
"La Civiltà Cattolica"(Roma), 124, pp.319-334.
1188. FONTAN, P.: La recherche métaphysique de Gabriel Marcel.  
"Rev.Thomiste"(Toulouse), 73, pp.96-103.
1189. ITURRIOZ, J.: Gabriel Marcel: perfil de un solitario.  
"Razón y Fe", 188, pp.307-309.
1190. LACROIX, J.: Un métaphysicien de l'existence. "Le Monde"  
(semanal), 11-17 oct. 1973.
1191. MATHIEU, V.: Rileggendo Marcel. "Il Corriere della sera",  
14 ott.1973.
1192. MICCOLI, P.: Gabriel Marcel e l'approccio al mistero  
dell'essere. "Aquinas"(Roma), 16, pp.33-57.
1193. PARAIN-VIAL, J.: Etre et essences dans la philosophie  
de Gabriel Marcel. "Rev.Theol.Phil."(Lausanne), 23,  
pp.81-88.

1974

1194. ALONSO, J.: Gracia y libertad en Gabriel Marcel. "Christus  
29, pp.7-10.
1195. ANONIMO: "Convivium", revista brasileña de Investigación  
y cultura, publicada en Sao Paulo, dedica el n.3 de 19  
a homenajear a G.Marcel un año después de su muerte. H

tres entrevistas con Gabriel Marcel (Conversações com o filósofo frances Gabriel Marcel), además del artículo de Barbuy, reseñado posteriormente.

1196. BARBUY, H.: Breve lembrança de Gabriel Marcel. "Convivium", pp.200-205.
1197. BLAZQUEZ, F.: El gozoso drama de existir. "Razón y Fe", 913, febrero, pp.169-175.
1198. BONET, P.: Gabriel Marcel. "Filosofia" (Torino), 25, pp.79-81.
1199. DUBARLE, D.: Un franchissement del clôtures de la philosophie idealiste classique. La première philosophie de G. Marcel. "Rev. Sciens.Philos. Theol.", 58, pp.177-212.
1200. FAGONE, V.: La "Metafisica della speranza" di Gabriel Marcel. "La Civiltà Cattolica", 125, pp.137-151.
1201. ----- : Sperare per il mondo. "La Civiltà Cattolica", 16 marzo.
1202. GARCIA ABRIL, G.: Erich From y Gabriel Marcel: la esperanza frustrada y la esperanza absoluta. "EstAgust.", 9, pp.215-246.
1203. ----- : Muerte e inmortalidad de Gabriel Marcel. "Arbor", 89, pp.327-350.
1204. GUZZO, A.-BONET, P.- Gabriel Marcel. "Filosofia", 25, pp.79-81.
1205. MUÑOZ ALONSO, A.: Recuerdo de Gabriel Marcel. "Crisis", 21, pp. 115-120.
1206. SCURANI, A.: Gabriel Marcel alla ricerca dell'essere. "Lecture" (Milano), 8-9, pp.543-560.

1975

1207. BUSCH, Th.: Gabriel Marcel: An overview and Assessment.  
"Philosophy Today" (Celina, Ohio), 19, pp. 4-11.
1208. COTTIER, G.: Un hommage a Gabriel Marcel. "Rev. Métaph.  
et Mor.", 80, pp. 323-328.
1209. LES ETUDES PHILOSOPHIQUES, de Paris, dedica el n. 1 de  
1975 a Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Jean Wahl.
1210. PARAIN-VIAL, J.: L'esperance et L'être dans la philosophie  
de Gabriel Marcel. "Les Etudes Philosophiques" (Paris),  
1, pp. 19-30.
1211. ROGEL, H. H.: La esperanza según Gabriel Marcel. "Logos"  
(México), 7, pp. 9-24.

1976

1212. BRUNO, M.: Gabriel Marcel: un nuevo lenguaje filosófico.  
"Laurentianum" (Roma), 17, pp. 269-296.
1213. GUIBAL, F.: Gabriel Marcel, pensador itinerante. "Teolo-  
gía y Vida" (Santiago de Chile), 17, pp. 111-118.
1214. HANLEY, C. R.: Reflexions sur la présence comme signe  
d'immortalité d'après la pensée de Gabriel Marcel.  
"Rev. Phil. Louvain", 74, pp. 211-234.

1977

1215. PFEIFFER, H.: Der Tod und die Hoffnung: reflexiones de Gabriel Marcel en torno a la inmortalidad del hombre.  
"Trierer Theologische Zeit Schrift"(Treveris), 86,  
pp.262-278.
1216. Valderrey, C.: Gabriel Marcel o la filosofía del peregrino.  
"RevFil.", 10, pp.9-18.

1979

- ALMANZA, T.F.-BERTHA, G.M.: Gabriel Marcel: la esperanza y la metafísica del "somos". "Logos"(México), 20, pp.  
83-95.

